

Gabriel Tarde

KAZNENA FILOZOFIJA

izbor i sinopsis



SAMIZDAT, 2010.

Gabriel Tarde

KAZNENA FILOZOFIJA

izbor i sinopsis

SAMIZDAT, 2010.

NASLOVI KORIŠĆENIH IZVORNIKA

Gabriel Tarde

La philosophie pénale, 1890

Gabriel Tarde

Penal Philosophy, Translated by Rapelje Howell, Boston, 1912

PREVEO

Vladimir Novosel

vladimir.novosel@gmail.com

SADRŽAJ

Predgovor	5
---------------------	---

§1. Kriminalitet divljaka	7
-------------------------------------	---

Kriminalitet divljaka; predrasude u vezi sa njim — Manjina ratnih, kriminalnih plemena koja su verovatno trijumfovala nad većinom miroljubivih plemena — Zatim sledi moralizacija gospodara od strane podređenih — Takođe i ženska moralizacija muškarca: primer kanibalizam.

§2. Kriza morala	13
----------------------------	----

Zenit kriminalnog zakona povezan sa opadanjem kriminala — Još jedan uzrok postojeće krize kaznenog zakona; *kriza morala* — Pokušaji moralne rekonstrukcije u svakoj savremenoj školi — Modernizacija morala — Neophodnost i teškoće reforme kaznene legislacije.

§3. Problem <i>slobodne volje</i>	19
---	----

Predrasuda kako je *slobodna volja* osnovni temelj moralne odgovornosti — *Kant* i njegova noumenalna moralnost; *Fouillée* i njegova idealna sloboda — Skolastičko poreklo ove predrasude — Slobodna volja i nauka.

§4. Dužnost i finalitet.	30
----------------------------------	----

Analiza koncepcija dužnosti i prava, odgovornosti i pravde — Dužnost /pro/izvedena iz finaliteta — Posledice ove koncepcije.

§5. Dužnost kažnjavanja	36
-----------------------------------	----

Dužnost kažnjavanja — Kritika ideja koje su *Fouillée* i *Guyau* izneli po ovom pitanju.

Sinopsis ostatka knjige	49
-----------------------------------	----

Positivistička škola — Teorija odgovornosti — Teorija neodgovornosti — Kriminalac — Zločin — Značaj fizičkih i fizioloških uticaja — Preovlađujući značaj socijalnih uticaja — Presuda — Kazna — Smrtna kazna.

PREDGOVOR

Ovaj izbor donosi prvo poglavlje „*La philosophie pénale*” (1890), gde Tard /Tarde/ u osnovnim crtama izlaže koncept *Dužnosti* zasnovane na *identitetu* i *granici*, odlučno se suprotstavljajući *hipotezi slobodne volje*. U svom *eseju* o kaznenoj filozofiji autor govori o *silogizmima Dužnosti*, o identitetima i većito pomičnim granicama kao osnovnim principima prava, u svetlu specifične teorije socijalnog koju kasnije tako lucidno izlaže u „*Monadologie et sociologie*” (1893)¹ i „*Les lois sociales. Esquisse d’une sociologie*” (1898)².

Ostatak ove poduže knjige, koji je ovde predstavljen samo sinopsisom, tretira na detaljan i sistematičan način, razne aspekte, tada aktuelnih problemâ kaznene filozofije.

¹Gabriel Tarde, „*Monadologija i sociologija*”, samizdat, 2010.

²Gabriel Tarde, „*Zakoni socijalnog*”, u pripremi.

§1. KRIMINALITET DIVLJAKA

Kriminalitet divljaka; predrasude u vezi sa njim — Manjina ratnih, kriminalnih plemena koja su verovatno trijumfovala nad većinom miroljubivih plemena — Zatim sledi moralizacija gospodara od strane podređenih — Takođe i ženska moralizacija muškarca: primer kanibalizam.

Primitivna lutajuća plemena koja nastoje da zasnuju gradove imaju posla sa uvek prisutnom opasnošću od divljih životinja koje preteći zavijaju oko njih. Protiv ove opasnosti se bore Herkuli, ti legendarni heroji svih primitivnih društava. Kasnije, kada je varvarizam primoran da ustupi mesto civilizaciji, pojavljuje se nova plima protiv koje se treba boriti, plima organizovanog kriminala i bandi. Takve se prepreke moraju prevazići u svakoj novoj državi. Katarina II je morala to da uradi u Rusiji, što je postigla podjarmljivanjem Kozaka i Tartara, „Hrišćanske i Muhamedanske bande” kako ih naziva *Rembo*. Moderna Grčka, postavši tradicionalna zemlja bandi, je bila primorana, ali je bila i u stanju, da ih istrebi. Preporođena Italija je zauzeta njihovim potiskivanjem u Kalabriji, a čak i na Siciliji. Francuska je uspjela to da uradi u Alžiru; samo kad bi mogla da uradi slično i na Korzici. Ali to nije sve. Postoji još jedna strašna kuga čiju klicu nosi i gaji sama civilizacija — od koje se ipak mora osloboditi ako želi ikada da napreduje i da bude u miru: aludiram na onu formu kriminala koji postoji u velikim gradovima, i koje je u neku ruku ugađeno — urbane bande. A to nije najlakši zadatak na svetu.

Kriminal se menja od jednog do drugog doba. Da li se menjajući i smanjuje? Da, svakako, ako se ne gleda dalje od vremena varvara. Ali mi se ne čini da je sigurno, uprkos aktuelnim predrasudama u vezi toga, da su najstariji divljaci bili naviknuti na ubistvo i pljačku najvećih razmera. Ovu grešku, koja je poslužila kao osnov za objašnjenje postojanja zločina pomoću atavizma, treba izbeći na samom početku ove knjige. Nemoralnost postojećih divljaka je prenaduvana, kao što je to uradio, između ostalih autora, *Henry Joy* u svojoj knjizi „Zločin” (1888), i to bez ikakvih osnova, najveće moguće beščašće i nehumanost su olako pripisivani ljudima kamenog doba,

koji ipak nisu, kako isti autor primećuje, prema *de Nadailhacu* i otkrićima arheologa praistorije, mogli u potpunosti biti lišeni dobre volje, pošto su trgovali izvan svoje teritorije, niti im je nedostajalo humanosti, jer su ostavili nesumnjive tragove koji govore o brizi kojom su okruživali svoje bolesne. Iako su među danas postojećim, modernim divljacima, jedinim koje možemo posmatrati, pljačkaška i krvožedna plemena brojnija od drugih, ne sledi da je situacija uvek bila takva; ne sledi da je ljudska rasa stvorena zla, a da je seme svih vrlina — dobrota i osećanje pravde rezultat naknadnog rada civilizacije. Lovac pretpostavlja postojanje plena, a ratoborno pleme postojanje vrednih, miroljubivih plemena. Pretpostavimo da je na početku postojalo jedno ratoborno pleme, sa militantnom organizacijom, među brojnim miroljubivim i radničkim plemenima. Možemo biti sigurni da bi uskoro pokorilo većinu ostalih plemena, primoravši ostala da se naoružaju, na taj način prenevši na celokupnu masu poštenog čovečanstva svoj kriminalni virus. Malo kvasca je dovoljno da naraste ogromna vekna, jedan Bizmark je dovoljan da zapali celu Evropu. U ovom slučaju zlo, čak i u apsolutnoj manjini, mora neizbežno trijumfovati nad dobrom. Oдавde sledi da, uprkos svemu, dobro postoji, iako razbacano i samo kao izuzetak, i imamo razloga da pretpostavimo njegovu široku rasprostranjenost u prošlosti. Iznenadjuće je sa ove tačke gledišta da putnici još uvek javljaju o ljudima koji su blagi i mirni; *Dorejeni* (Nova Gvineja), na primer, među kojima je krađa gotovo nepoznata stvar³, i koji su istovremeno moralno superiorniji i civilizacijski inferiorni u odnosu na *Malaje*, njihove susede; *Negritos*, jadni mali crnci koji naseljavaju Maleziju, koji iako lovljeni i proganjani, predstavljaju primer izuzetne vrline⁴; *Andamani* i hiljadu drugih rasa — kako se u to uverio *Wallace*, pošto ih je veoma dugo proučavao iz velike blizine — pokazuju nežnost, uzajamnu brigu i duh jednakosti i poštenja. Ne

³Vidi šta na temu ovih plemena govori *de Quatrefages*, citirajući *Bruyn Kopea*. Oni ne znaju za drugi oblik krađe osim krađe dece, koja je priznajem monstruožna, ali objašnjava razlozima institucije ropstva, kojim su zaraženi spolja, pošto je u kontradikciji sa njihovim običajima. Osim toga, kao što *Corre* pravilno ističe u „*Crime et suicide*” (Doin, 1891), kao opšte pravilo „divljak ne drži robove, ili ako ih ima, na kraju ih uključuje u pleme; a varvarin često trguje ljudskim mesom i krvlju, tretira robove kao divlje zveri, ubija ih ili prodaje.”

⁴Ova negrito rasa, kako tvrdi *de Quatrefages*, je prethodno posedovala celokupnu zemlju na kojoj danas drži tako malo prostora.

bi smo smeli da zaboravimo stanovnike pećina Belgije, koji izgleda, u potpunoj suprotnosti sa onima iz *Perigorda*, nisu imali nikakve vrste ratnog oružja⁵. Uostalom, među onim današnjim divljim ljudima koji imaju najviše sklonosti ka pljački i ubistvu, koliko ima onih koji su, kada bi smo mogli da se probijemo kroz tamu njihove istorije, bili na početku miroljubivi, i koji su počeli da uče umetnost ratovanja kako bi se odbranili a ne zbog nekakve sklonosti ka ratovanju⁶. Prvobitna difuzija duha dobrote mi se čini potvrđena u njenoj tendenciji da se stalno reprodukuje, u sve većoj meri, posle svakog vojnog pohoda koji se dešava usled umetanja zlog principa. Treba naglasiti da, ako zlo trijumfuje, to na kraju ide u korist dobra. Pobjeda najokrutnijih, najveštijih, i najmanje moralnih plemena i nacija, superiornih u svojoj vojnoj moći, je bila veliki nesvesni rad moralizacije, jer tim putem Države dolaze u međusobni kontakt i čovečanstvo napreduje na svom putu rastućih aglomeracija, gigantskih izjednačavanja običaja, što je sve potpuno neophodno za onu višu moralnost koja obuhvata, unutar svojih granica, celu ljudsku rasu. Rimljani su bili grubi i okrutni ljudi; ipak su njihova osvajanja imala za posledicu omekšavanje, čak razneživanje Mediteranske populacije do te mere da su varvari sa svoje strane bili u stanju da ih osvoje. Kako to može biti? Da nije, možda, usled toga što pobjeda transformiše moralnost osvajača? Da, ponekad je to tako; ali češće se osvajačka rasa disipira i biva na kraju apsorbovana u osvojenu rasu, koja je uvek u većini, i koja je — ostavši verna ili se vrativši u prvobitnu blagost — dobila u porazu jedinstvo i mir, što pogoduje teritorijalnoj ekspanziji njihovog uticaja. Ova veoma česta moralna superiornost podjarmljenih nad osvajačem bi bila samo-očigledna istina da istoriju nisu pisali osvajači za osvajače. Osvajači nisu zadovoljni uništenjem pobedenih, već ih moraju i ocrniti. Svaka populacija koja je praktikovala ropstvo je nalazila za shodno da ga objasni pozivajući se na pretpostavljenu inferiornost podjarmljene rase ili na njene navodne zločine. Tek sa najvećim teškoćama uspeva savesnoj istoriji i arheologiji da nazre

⁵Pogledajte druge razvoje na ovu temu u mojoj studiji „Moralni atavizam”, koja je objavljena u „*Archives de l'Anthropologie criminelle*”, Maj, 1889.

⁶O Figianima se svuda govori kao o najokorelijim kanibalima. Ipak, oni su bolji nego što se priča, i bilo je potrebno svega nekoliko misionara kako bi se moralno i socijalno transformisali, kako tvrdi veliki Engleski putnik *Brenkley* (pogledajte *de Quatrefages*, „*Hommes fossiles et hommes sauvages*”).

i izvuče ispod akumulacija službenih laži istorijsku istinu u vezi moralnog statusa Rimljana koje su zamenili Varvari, Saksona čiju su imovinu uzeli Normani, Mavarskih naroda koje su istrebili Španci, starog Francuskog plemstva koje je buržoazija svrgnula sa vlasti⁷. Uspeh je do te mere nedovoljan u očima onog koji trijumfuje, da uvek žuri da ga kompletira opravdavajući ga, dajući mu kredibilitet bezobzirnim fabrikacijama u vezi njegovog mrtvog ili razoružanog neprijatelja.

Ova velika istina, tako slabo poznata, moralizacija na duge staze a često i civilizovanje gospodara od strane podanika, bi možda trebalo dovesti u tešnju vezu sa još jednom jednako zapostavljenom činjenicom, moralizacijom muškarca od strane žene. Putnik nas obaveštava da na ostrvu *Markues* žene imaju dubok strah od ljudskog mesa, i da je ovo tačno za sve narode koji su još uvek kanibali. Da li je tačno, kao što bi *Letourneau* hteo da verujemo, da je ova odvratnost, slična onoj lisice u basni, posledica restrikcije koja je nametnuta „slabijem polu” protiv konzumiranja delikatesa koji je previše jak za njih? Ovo je teško verovatno, ako zastanemo da razmislimo o privlačnosti zabranjenog voća. Bolje nego bilo kakva pravna zabrana, prefinjenost ukusa i osećanja koja odlikuje ženu, čak i kod divljaka, bez sumnje joj zabranjuju antropofagiju. Kako god da bilo, ženska averzija na koju ovde mislimo, a u ovome je *Letourneau* u potpunosti u pravu, se morala preneti sa majke na sina, od sestre ka braći, od žene na muža, i sigurno je mnogo doprinela istrebljivanju ovog monstrozno običaja. U ovom smislu, uticaj žene je proizveo isti efekat kao progres civilizacije, uprkos tome što je ona, buntovnik protiv svih civilizujućih običaja, „večno žensko”

⁷ Mogu ovde dodati i divljake koje je zbrisao beli čovek. Ali ovde je razlika između suprotstavljenih strana bila tako velika, da nisu bili u stanju da izvrše ikakav приметni moralizatorski efekat na osvajače; a bili su manje u stanju to da učine, pošto je njihov poraz svuda, posle veoma kratkog vremena, prerastao u potpunu destrukciju. Na primer, nije ostao ni jedan predstavnik Tasmanijanaca. Ipak su izvukli ovo priznanje od jednog od osvajača, guvernera Artura: „Treba priznati danas, da je to primitivna ali hrabra rasa, obdarena plemenitim instiktima.” Često, to je tačno, ova moralna superiornost pobeđenih je samo usled njihovog poraza, i ne nadživljava ga. „Francuski sluga i kolonijalni rob”, kaže *Corre* u „*Crime et suicide*” (1890), „vredi više nego neki lord ili gospodar, sa tačke gledišta moralnosti (religiozne ili pravne); jednom emancipovani, oni su se izjednačili u svojim dostignućima, i danas se promene dešavaju na strani masa, koje su na vlasti i manje ograničene, iako im ponajviše nedostaje obrazovanja.”

sačuvalo netaknutu svežinu duše koja čini njen šarm, u kojoj se čini da i dalje živi, kao i u samim njenim fizičkim karakteristikama — primitivno čovečanstvo. Da li je ovo jedina stvar u kojoj se može osetiti uticaj manje civilizovanog pola? Ne; sigurno je žena uvek imala malo sklonosti ka ubistvu kao i prema kanibalizmu. Ako je već njeno užasavanje od ovog drugog bilo zarazno, zašto bi njena odbojnost prema ubistvu⁸ bila manja? Što se tiče krađe, bojim se da ne može biti da je izazivala mnogo odbojnosti njenoj prirodnoj spretnosti; takođe treba primetiti da je krađa u porastu, dok ubistvo opada sa napretkom progresa. Ali može se verovati kako je i ovde, postepeno zamenjivanje nasilnih i grubih metoda oduzimanja imovine procesima koji su vešti i rafinirani posledica ženskog uticaja. Nepogrešivo je spora, univerzalna transformacija krvavih zločina u senzualnu i perfidnu delikatnost postignuta pod sve većim uticajem žena⁹. To je razlog zbog koga je kriminal postao feminizan u meri u kojoj je postao urban. Možemo u izvesnom smislu predstaviti konačnu civilizaciju kao osvetu žene nad muškarcem, i kao osvetu pastira nad ratnikom; konačno, primitivnih plemena, mirnih i ugnjetavanih, nad ugnjetačima. Čak i tada, iako može biti

⁸Naročito krvožedno ubistvo. *Ferrus* („*Les prisonniers*”, 1851) primećuje sa pravom, da bilo u načinu izvršenja samoubistva ili u njihovim ubilačkim namerama, najhrabrije i najbrutalnije žene demonstriraju „nepremostivu averziju prema instrumentima sa sečenjem” i prema svakoj vrsti smrti koja, izaziva krvarenje i deformaciju. Nije li naš rastući strah od giljotine posledica rastuće „feminizacije” naših običaja, čak iako u principu odobravamo smrtnu kaznu? Sa druge strane su među varvarima i divljacima krvožedna ubistva najčešća.

⁹Kriminalna statistika je, barem na prvi pogled, na strani žena. U Francuskoj je pet ili šest puta više muškaraca osuđeno zbog zločina. U Ujedinjenim Državama je procenat žena kriminalaca deset procenata. Ali uprkos ovim brojkama, neki autori još uvek nisu ubeđeni u moralnu superiornost nežnijeg pola. *Lombroso* želi da doda na tas optužbe i količnik prostitucije, „to žensko skitanje”. Kao da prostitutke nisu najčešće žrtve muške bestidnosti, i kao da je dozvoljeno mešati uslove prekršaja sa samim prekršajem. Žena je uvek, kaže *Henry Joly* (citirano delo), bolja od muškarca. Prihvatimo ovu formulu, ako dozvoljavate; to je dovoljno za našu teoriju. Dodajmo da prekršaji gde, kao izuzetak, žensko učešće prevazilazi učešće našeg pola (nemoralnost, preljuba, infanticid, krađa u prodavnicama, itd.), su upravo oni prekršaji koji su sve češći kako ljudi postaju u većoj meri civilizovani. Stoga je dozvoljeno reći da su delikti, kako postaju civilizovaniji, istovremeno postaju sve više feminizirani. Tako je po pitanju morala, žena imala neverovatan uticaj na razvoj ljudske rase, kao protivteža, čini se, rastućoj beznačajnosti njenog doprinosa društvu u intelektualnom smislu. Nema ni jednog izuma na putu civilizacije, ma koliko nevažnog, koji se može pripisati ženi.

nečeg preteranog u ovakvom posmatranju stvari, bi ipak bilo tačno da je teorija zločina kao *fenomena koji se ponavlja* — samo hipoteza bez ikakvog osnova. Ako su čovekovi preci bili biljojedi, što će reći, mirna stvorenja puna nežnosti, kao što je to većina majmuna, nije rat ili ubistvo nešto što treba objasniti atavizmom — pre će to biti porodični život i razvoj patrijahalnih vrlina.

Zenit kriminalnog zakona povezan sa opadanjem kriminala — Još jedan uzrok postojeće krize kaznenog zakona; *kriza morala* — Pokušaji moralne rekonstrukcije u svakoj savremenoj školi — Modernizacija morala — Neophodnost i teškoće reforme kaznene legislacije.

U istoriji možemo videti realizovane sve moguće prelaze između organizovanog, trijumfujućeg zločina i preovlađujućeg poštenja, i obrnuto. Vidimo, sa druge strane, bande, brigade, i pirate kako, pošto su terorisali kontinent, postaju i sami preobraženi, vode relativno pošten život i osnivaju pristojne kolonije (prema kojima bi, uzgred rečeno, naše kaznene kolonije mogle biti modelovane). Trajna naseobina Normana u oblasti koja nosi njihovo ime je najupečatljiviji primer konverzije „*en masse*”; tamo je postepeno odumiranje kriminalnog virusa izvedeno na velikoj skali, možda ne potpuno istrebljeno, ali radikalno izmenjeno, nasilje se vidi kao prevara, a okrutnost kao demonstracija loše vere i malodušja. Na drugim mestima, vidimo kako se, pod udarima katastrofa koje obaraju uspostavljeni socijalni poredak, poštteni ljudi u očaju postaju banditi i prethodno napredne zemlje vraćaju u varvarizam.

Kada je već uspostavljeno relativno poštenje, trenutak kada se pojavljuju predlozi za kaznene reforme nije vreme kad je vlast neposredno ugrožena opasnim izbijanjem kriminala; kada se to desi društvu koje je pošteno, ono se brani najbolje što može, udarajući i levo i desno, ne obazirući se na snagu svojih udaraca, kao čovek zatečen noćnim ubicom. Ono ima svoje izvršitelje kao i svoje vojnike. Ovo može objasniti strogost kaznenih zakona u Srednjem veku. U vreme epidemije nema vremena za brigu o bolesnima prema pravilima. Sa druge strane, kada se nivo zločina spusti ispod linije visokog vodostaja, mišljenja postaju nezainteresovana. Ali u prelaznoj fazi, kada plima zločina opada ali i dalje teče, preteći da prelije obale, oseća se potreba za nekim pametnim i mudrim merama koje bi bile garancija protiv najgoreg; ima vremena da se svaki delikvent prouči posebno, svaki prekršaj postaje tema javne diskusije

i prilika za sudiju da pokaže svoju mudrost i osećaj pravednosti. Socijalna korisnost nije jedini cilj zakonodavca. Ipak se u takvim vremenima korpus praktičnih kaznenih zakona elaborira, ali samo u teoriji. Kazna, u stvari, postaje svakim danom sve blaža, i kaznene reforme koje započinju teoretičari utilitarizma zahtevaju sve veće količine novca i vremena, idući u korist zločiniteljima.

Zenit korpusa kaznenog zakona, zlatno doba kaznenog zakona, je tako na neki način povezano sa opadanjem kriminala, i pripada isključivo dobu umerenih običaja, kao što je to naše, uprkos trenutnim eskalacijama prekršaja, koje jednostavno inaugurišu novo doba kriminalne legislacije.

Ali to nije najvažniji razlog trenutne fascinacije u javnosti, u dnevnoj i periodičnoj štampi, na univerzitetima a čak i na klupama i u barovima, pitanjima vezanim za delikvente, prekršaje i kazne. Lakše je prihvatiti da je potres izazvan u društvu otkrićima statistike i antropologije u vezi stalnog porasta recidivizma i nepopravljivog karaktera rođenog kriminalca prouzrokovao da ovi problemi postanu dnevna tema. Istovremeno, pravi razlog leži još dublje. Neka vrsta groznice koja potresa kazneni zakonik, kao i ekonomski problemi i političke agitacije ovih vremena, je samo jedan od oblika u kom se pokazuje velika aktuelna kriza morala, tiha i neprimetna revolucija, skrivena za sve sem nekoliko mislilaca, ali osuđena da izazove više nepredvidljivih posledica nego mnogi poznati prevrati.

Ovaj poremećaj internih principa u samom srcu socijalnog prevrata se može pripisati mnogim uzrocima, čak i psihološkim. Očajna potreba za novim senzacijama, makar bili grubi i jaki, ili snažni i izuzetni, koja izaziva izbijanje navale alkoholizma u nižim socijalnim redovima, a u višim klasama do naučnih ili umetničkih oboljenja kao što su hipnotizam ili simbolizam, ludilo psiholoških kurioziteta ili dekadentnih novotarija i Ruskih ljubavnih romana, odaje u ovom „*fin de siecle*” dobu duboku nervnu krizu, zapaljenje preuzbuđenih mozgova. Ali ovo morbidno stanje ima sopstvene uzroke, koji su pre svega intelektualni. Bez sumnje se može činiti kao izuzetna stvar, pripisivati vladajućem pozitivizmu, determinizmu, koji postaju sve više i više dogma, iznenadnu i neočekivanu reinkarnaciju misticizma u hiljadu različitih oblika u našoj generaciji. Ipak je sigurno da svaki snažan realizam uvek prati ništa slabija reakcija, u obliku neke himere ili idealizma, kao što vatru

uvek prati dim, a često najčistiji plamen ima najgušći dim. Ne treba nam nikakav bolji dokaz od tendencija koje se manifestuju kod naših savremenih pisaca koji su u najvećoj meri pozitivistički orijentisani, pisci naturalističke škole. Zar i oni ne srljaju, a naročito oni, u kvazi-mistični pesimizam? Zar nisu dozvolili da im strasti otkriju ono što je skriveno kako bi istražili monstruozno, neku vrstu odbojnog čuda, kojeg iz istog razloga grčevito drže? U velikoj se meri može ovom uzroku pripisati popularnost psihologije kriminalaca. Oni koji bi želeli, kao neurotični heroj slavnog kriminalnog suđenja, da se prepuste osećanjima kriminalaca kako bi ih analizirali, u stilu romana „*Zločin i kazna*” Dostojevskog, su veoma brojni. Ono materijalno blagostanje, relativni komfort za koji nam je bilo potrebno toliko vekova, toliko napora, naše društvo ima i odbacuje, želeći nešto drugo. One proverene istine, one zvezde najvišeg reda, koje su toliki geniji upalili na naučnom nebu, društvo poseduje — ali se više ne trudi da se njima bavi. Govorim o njegovim intelektualno odabranim članovima. Tako sanjaju otvorenih očiju, onaj realistični san koji nema ništa zajedničko sa religioznim vizijama prošlosti; umesto da otkriju o čemu sanjaju kažu kako je zemlja jalova i nebo prazno; oni su u očaju. Kako bi se oslobodili svoje dosade i bezvoljnosti, kopaju besno levo i desno, po onome što nikad nije dirano, što je uvek odbijano sa gađenjem; bestidna beda, odvratne rane, srce zločinca ili prostitutke koja je pala u dubine provalije; pederastija, safizam¹⁰, svaka vrsta mentalnog alijenizma ili moralne aberacije. Nije da stvarno očekuju da će tamo naći nešto naročito; ali koliko god malo bilo, može utoliti ogromnu glad za nepoznatim.

Ali otkud sva ova uznemirenost mozga? Ona je posledica ulaska novih ideja koje su kontradiktorne već postojećim. Bez obzira kako hladnim ili udaljenim od ovog sublunarnog sveta osećanja se čini da je tihi rad filozofske misli, upravo se njoj moramo okrenuti kao visokom i skrivenom izvoru olujâ koje nas razaraju, nadajući se da mogu oploditi naše mozgove. Podignimo se stoga na nivo doktrina majstora. Kao sujeverni lopov koji se, pošto je opljačkao neko mesto, ne usuđuje da uznemiruje njegove obrise. *Kant* se, u svojoj univerzalnoj kritici ideja ljudskog uma, zaustavio tik ispred stare koncepcije Dužnosti i čak se, kao da bi se iskupio za sva

¹⁰ **safizam** — lezbejstvo. *Safo* je bila grčka lirska pesnikinja sa Lezbosa iz VI veka p.n.e. (prim. prev.).

razaranja koje je izazvao, napravio od nje kamen temeljac svoje nove konstrukcije, ili bolje rečeno, njegove veštačke restauracije. Ova izuzetna skromnost najneustrašivijeg od filozofa je upečatljiv pokazatelj prestiža koje je sve do kraja prošlog veka zadržao religiozni moral, taj poslednji preostali trag religije. U našem vremenu je svaki spomenik kamen kao svaki drugi, i ne postoji maksima toliko sveta da ne bi bila tretirana kao i ostale najsvetije dogme — pozvana da demonstrira svoj autoritet.

Nema više nikakvog zajedničkog tla između jedne i druge škole, niti po pitanju ograničenja prava ili obaveza, niti u fundamentalnim razlikama između pravde i nepravde. Može se čak reći da se bolje razume šta je nepravda nego šta je to pravda, i da su iste činjenice okarakterisane kao zločini od strane osoba koje različite a ponekad i suprotstavljene činove uzimaju za dužnosti. Ali ovo slaganje je samo prividno i kratkotrajno; u stvari, zločin ima skriveno značenje *smrtnog greha* za jedne, a značenje socijalne predrasude za druge; a u konkretnim kriminalnim procesima, ono što je za jedne pooštavanje odgovornosti, za druge je olakšavajuća okolnost. Odavde nažalost proizilazi, i kod jednih i kod drugih, izvesno slabljenje njihovih moralnih ubeđenja; jer ih se u oba slučaja pridržavaju proporcionalno količini energije koja je potrebna da bi se uspešno izborili sa egoizmom posle raspada jednoglasnosti, barem u socijalnoj sferi koja ih neposredno okružuje. Vođe raznih škola, poštujući potrebe sadašnjosti, još bolje možda one budućnosti, su primorali sebe da formulišu sa snagom, i da sprovedu sa autoritetom, moral koji je rezultat njihovih teorija. Dok prosvetljeni nosioci spiritualne ili Kantijanske tradicije — jednom rečju Hrišćanske tradicije — *Caro*, *Beaussire*, *Franck*, sa jedne strane, i *Renouvier* sa druge, proširuju stare formule kako bi u njih ugurali nove želje i nove ideje koje ih opsedaju sa svih strana, materijalisti, utilitaristi, pozitivisti i transformisti srastaju kako bi projektovali, u one umove koji su plen savremene nestabilnosti, osnovne elemente nepogrešive škole etike, kao kada radnici pokušavaju da grade most preko reke koja je prelila

svoje korito. Sa druge strane, eklektični mislioci, *Fouillée*¹¹ i *Guyau*¹², rade na tome da razlože kompleksnost svesti u originalnu sintezu. Ali, iskreno rečeno, Vavilonske kule etike ovih inovatora jedva da se izdignu a već se ruše; „evolucioni moral” samog *Herberta Spensera*, započet po planu kao piramida, završava kao kriva kula, na veoma slabim temeljima¹³. Istinu govoreći, tradicionalni moral je *jedini* moral koji je živ ili koji preživljava u našim srcima, i svi napadi na njega su samo uspeli da ga rasprše ne zamenjujući ga nečim trajnijim. Upravo tu leži opasnost sadašnjosti.

Da li je ova opasnost tako ozbiljna, tako nepopravljiva kao što se misli? Ne verujem u to. Ova moralna kriza koja uznemirava mislioce se ipak može pripisati, onoj kombinaciji političkih, industrijskih, umetničkih i drugih promena koje daju modernom životu njegov naročiti karakter. Moral sâm postaje modernizovan. Stara prava i obaveze polako nestaju, ali se može videti da se nova prava i obaveze formiraju, da se šire brzinom koja je nezamisliva za naše pretke, i ako se osećanje poštovanja svuda podriva, osećanje individualne časti (ne kažem porodične časti) kao poriv za akciju se svuda širi od srednje klase ka radnicima, od radnika ka seljacima, često u obliku mešavine zavisti i apsurdnih pretenzija, ali ipak korisne i plodonosne. Stara prava i dužnosti, nepromenljive formule, monumentalne zapovesti, koje pružaju otpor i koje su pomalo nezgrapne, liče na nameštaj prošlih vremena, koji je bio toliko masivan da je bio nepokretan; iako je trajao na jednom mestu vekovima, varirao je i

¹¹ **Alfred Jules Émile Fouillée** (1838–1912) Francuski filozof, razvio svoju filozofsku poziciju na spekulativnom eklektizmu, pokušao da pomiri metafizički idealizam sa naukom. Ključna dela „*L'Evolutionnisme des idées-forces*” (1890), „*La Psychologie des idées-forces*” (1893), „*La Morale des idées-forces*” (1907), gde je izložio svoju doktrinu *ideja-silâ* kao eficientnog uzroka.

¹² **Jean-Marie Guyau** (1854–1888) Francuski filozof i pesnik.

¹³ U trenutku kada sam pisao ovaj pasus, ime *Niĉea* /Nietzsche/ je bilo veoma slabo poznato u Francuskoj. Njegova moralna filozofija se ne može smatrati za ništa više nego pokušaj zasnivanja sistema morala u isto vreme suprotstavljen Hrišćanstvu i Demokratiji. Sa aspekta ove duple negacije, bi predstavljala pravu originalnost, čak i kad bi bila lišena izuzetnog stila u kom je izložena, ali ipak neće biti dovoljna da bi zadovoljila potrebe modernog društva. Savremeni socijalizam je stvarno mogao da nam donese novu moralnu filozofiju, ali stvar koja najmanje interesuje *Karla Marksa* /Karl Marx/ je čini se problem morala, koji se kod njega preklapa as problemom ekonomije. *Georges Sorel* je jedan od retkih socijalističkih pisaca koji je učinio napor da prevaziđe ovaj hijatus.

razlikovao se od jednog mesta do drugog. Naš današnji nameštaj je tako nežan, ali to kompenzuje lakoćom sa kojom se zamenjuje ili pomera; isto je sa našim literarnim delima, naši romani, naše drame, naše slike, i naše ideje generalno, sve manje i manje pretenduju na večnost, ali uspevaju da se većom brzinom univerzalizuju za ono malo vremena koje im je dato da žive. U jednom drugom poglavlju ćemo pokazati da se ova razlika može objasniti saocijalnim zakonom *imitacije*. Karakteristika koju sam upravo istakao, nije fenomen našeg doba, već pripada svim periodima kada tendencija da se imitira savremenik i stranac, privremeno prevladala neophodnost, koja duboko ukorenjena uvek trijumfuje na kraju, da se imitiraju svoji preci. Na osnovu ovih razmatranja je dozvoljeno predvideti da će duboki nemir naših duhova iščeznuti u našim pokolenjima.

U međuvremenu, situacija je neugodna, naročito za kriminologe. U svakoj se zemlji istovremeno oseća neophodnost i teškoća reforme kriminalnih zakona; *neophodnost*, zahvaljujući nečuvenom neslaganju sa novim idejama morala koje se polako pojavljuju; *teškoća*, zbog neslaganja između ovih novih ideja, i neslaganja sa starim idejama. Pod kojim uslovima i u kojoj meri je individua odgovorna za svoje akcije koje rezultuju u povredi njegovog sugrađanina? Ovo veoma jednostavno pitanje, koje je fundamentalna tačka kaznenog zakonika, se sada čini jednako teškim kao problem kvadrature kruga. Nesrećna okolnost ovog problema je, kao što smo videli, što je previše ishitreno rešeno, zasnivajući odgovornost na slobodnoj volji kao neoborivom postulatu, i kako je ovo rešenje, jednom prihvaćeno bez diskusije, dovelo do neprestanog konflikta između determinista i njihovih protivnika. Pokušaćemo da istaknemo u onome što sledi, u kojoj meri je fiktivna važnost dodeljena slobodnoj volji doprinela podeli umova i zavodaњу svesti, čak vodeći u iscrpljujuću represiju, i kako je važno tražiti neku drugu osnovu za Dužnost i odgovornost, za moral, i za kazneni zakon.

§3. PROBLEM *slobodne volje*

Predrasuda kako je *slobodna volja* osnovni temelj moralne odgovornosti — *Kant* i njegova noumenalna moralnost; *Fouillée* i njegova idealna sloboda — Skolastičko poreklo ove predrasude — Slobodna volja i nauka.

Na prvom mestu, interesantno je uočiti kod ovih teorija obnove, da li je suprotstavljena ili ne slobodi volje, kakvo je njen opšti stav, otvoreno iskazan ili impliciran u vezi sa neophodnim uslovima za moralnu odovornost. Upečatljiv primer ove nerazlučive asocijacije ideja daje nam *Kant*. Ovaj veliki mislilac je bio determinist; bilo bi duboko odbojno njemu, konstruktoru najsimetričnijeg i najpromišljenijeg sistema ideja koji je ikad ugledao svetlo dana, da prizna postojanje sveta gde stroga ograničenja ne važe. Ali u isto vreme fiksirana ideja dužnosti ga je zaslepila u istoj meri kao božanska konfuzija zvezdanih nebesa. Kako bi imao prava da zadrži ovaj čvrsti firmament na vrhu svog sistema, morao je da zamisli u tu svrhu „drugi svet”, svet „*noumena*”, gde je postavio slobodu prognanu iz sveta fenomena¹⁴. *Fouillée* je, kao i *Kant*, determinist, i kao i *Kant*, se trudi da zadrži dužnost po svaku cenu. Ali je isto kao *Kant*, ubeđen da dužnost bez slobode ne može postojati. Pošto ne veruje u noumene, on zamišlja genijalno rešenje problema pomoću njegovih „*ideja-sila*”. Prema njemu, postoje ideje koje, pošto se pojave u umu, čine mogućim svoj cilj, koji je do tada bio nemoguć, i učvršćujući se pomoću iluzija, u samoj ovoj iluziji stiču snagu da se postepeno realizuju; kreativne vizije, u izvesnoj meri kao Bog *sv. Anselma*, gde verovanje implicira Njegovo postojanje. Zatim dodaje da je *sloboda* ideja ove vrste; a pogrešna svest o slobodi koje svako od nas ima, je tačna u meri u kojoj je sredstvo za naše postepeno oslobađanje.¹⁵

¹⁴Ne zaboravimo fascinantni uticaj koji je *Ruso* imao na *Kanta*.

¹⁵„La liberté et le déterminisme”, (1887). Niko nije pokazao tako ubedljivo kao *Fouillée* u „*Evolutionism des idées-forces*”, da su psihičke činjenice efektivne realije a ne samo „epifenomeni” čija supresija ne bi promenila ništa u toku fizičkih činjenica. U pravu je kada veliku važnost pridaje ovoj demonstraciji. Posledica ovoga je da između *mentalnog determinizma* i fizičkog determinizma postoji suštinska

Priznajem da ne mogu u potpunosti da razumem — ako se o determinaciji volje odlučuje svakog trenutka na osnovu kombinacije spoljašnjih uticaja i naših unutrašnjih sklonosti, kako će ova kombinacija biti faktor koji je *manje determinišući* pošto na nas deluje veoma snažno zbog nedostatka suprotnog uticaja? Jedino što sasvim jasno vidim u ovome je da naša svest o nama samima, o našoj ličnosti, ne kažem o našoj slobodi, postaje oštrije definisana — prevlast unutrašnjih uzroka, koji smo mi sami, je sasvim sigurno pojačana; i ovo po, po mom mišljenju, je mnogo značajnije. Upravo je ideja o našem „ja”, našeg *ličnog identiteta*, ono što je stvarno „ideja-sila”.

Vrat ćemo se kasnije na ovo pitanje. *Renouvier* odbacuje ove eklektične procese; on odbija da prizna kako postavljanje slobode na noumenalni tron, pre-realan ili izvan-realan, tako i njenu konačnu realizaciju u beskonačnoj budućnosti. Nezavistan i strastven *Kantist* kao što je, on odbija istovremeno postojanje noumena i beskonačnost fenomena. Kao što, jedino zahvaljujući svom uzvišenom duhu, uspeva uspešno da prevaziđe radikalizam svog zaključivanja, on iznad svega želi da ponovo uspostavi ugroženu dužnost, — ulaže najveći napor, on ponovo postavlja slobodu, moralni postulat, u samo srce sveta fenomena iz koga ju je *Kant* proterao, tamo gde je njeno zadržavanje *Kant* smatrao za smešno i nezamislivo. Predlaže novu teoriju — kako među stvarima koje se mogu videti u ovom teatru bez kulisa, među procesijama ovih duhova bez tela, ograničenih vremenom i prostorom, čije granice on zove Univerzum, — postoje pojave koje se ne mogu u potpunosti objasniti pomoću prethodnih ili koegzistentih pojava, već delimično stvorene u svim svojim delovima nepredviđenim vibracijama, koje nije moguće predvideti sekundu ranije, iz nekog novog izvora snage, nekog *originalnog početka* serije, uvedeni u akumulaciju sa serijama već lansiranim iz tog trenutka vremena.

Ipak, ako postoji neki sistem koji bi logički trebao da rezultira u determinizmu, to je zapravo „*fenomenizam*” ovog autora, koji je, pre nego što je pozvao slobodu u ovaj svet, čini se zatvorio svaki mogući ulaz u njega, formulacijom svog dvostrukog odbijanja supstance i beskonačnog. Posle svega, pošto ništa nije *ispod* fenomena, ne

razlika koja nam dozvoljava da na ovom prvom zasnujemo novu vrstu moralne odgovornosti.

nalazi li se svuda *oko* njih, u drugim fenomenima, razlog za njihovo postojanje; i ako su ovi okružujući fenomeni ograničeni po broju, veličini, i trajanju, zar nije nepojmljivo da efekti ovih tačno određenih uslova, koji jedino postoje, mogu biti neodređeni? Neodređenost efekta se ne može zamisliti, po našem mišljenju, osim pod uslovom beskonačnosti uzroka. Nema veze, iako „istinska ambivalentnost izvesnih budućih događaja”, da upotrebimo reči eminentnog filozofa, može biti suprotstavljena principima njegove misli, iako se mora posebno i uzaludno opirati toku nauka koji svakog dana sve više buja, koji je već opkolio ovu izmišljenu ambivalentnost u njenom poslednjem uporištu — ljudskom mozgu; uprkos svemu, zahvaljujući energiji koju daje očaj, sa dupliranim despotizmom autoriteta koji je u proporciji poremećaju svesti i koji može služiti kao etalon za njeno merenje, vođa neo-kriticizma postavlja sledeću dogmu: on uči kako Dužnost postoji i kako iz toga sledi da i sloboda mora postojati, uprkos svim argumentima postojećih činjenica. Sa svih strana se ljudi prihvataju ove doktrine, u školama, kao što se u nemirnim vremenima svi guraju oko silovitog vođe.

Stoga, pošto potvrđuju postojanje Dužnosti, mislioci o kojima smo upravo govorili veruju da su obavezni da potvrde i postojanje Slobode, čak i kada izjavljuju da nisu u stanju da je razumeju.¹⁶ Drugi, najistaknutiji pozitivisti, pošto negiraju postojanje slobode, smatraju da su obavezni da poriču postojanje Dužnosti i moralne odgovornosti.¹⁷ Tako vidimo kako je svaki od njih na sličan način zatrovan predrasudom koja neraskidivo vezuje ove ideje.

Na nesreću i zakonodavci dele istu predrasudu. Član 51 *Nemačkog kaznenog zakonika*, koji je eksplicitniji i manje razuman po ovom pitanju od člana 54 našeg zakonika, tvrdi kako ne bi moglo biti

¹⁶Kao još jedan primer, *Siciliani* u svojoj „Socialismo” (Bologna, 1879) zasniva odgovornost na *relativnoj* slobodi, kao što je *Fouillée* zasniva na imaginarnoj slobodi.

¹⁷Do ovog se zaključka odavno došlo. Već u dvanaestom veku imamo primer *Amuary de Rennesa* koji je trebalo da pokaže Hrišćanima opasnost zasnivanja odgovornosti u slobodi. „Ideja raja i pakla,” kaže ovaj autor (koga citira *Franck* u svojim „*Essais de critique philosophique*”), „leži u verovanju da smo mi autori svojih akcija; ali ovo verovanje je greška; jer u Bogu mi imamo svoj život, svoje akcije, i naše biće. Jer za čoveka ne postoji ni dobro ni zlo, ni vrednost niti bezvrednost, ni poslednji sud niti uskrснуće. Raj je znanje; pakao je glupost.” Tokom istog perioda *Roger Bacon*, koji je imao toliko prevremenih intuicija, je progurao utilitarnu ideju morala kao što o njoj govori *Franck*.

izvršenja zločina da počinilac nije u posedu svoje „slobode volje”. Ovaj uslov ima kao svoju neizbežnu posledicu oslobađanje mnogih opasnih počinilaca. Postaje sve teže medicinskom stručnjaku, koga pozivaju u sve većem broju slučajeva da donese svoj sud u vezi mentalnog stanja okrivljenog, da garantuje da je bio slobodan da želi drugačije nego što je to bio slučaj. Ako se drži ovog mišljenja onda povređuje svoja naučna uverenja. Medicinsko-legalni ekspert, *Mendel*,¹⁸ je objavio rad koji ima za cilj da dokaže kako bi njegove kolege, odgovarajući na pitanje „da li je optuženi delovao po svojoj slobodnoj volji?” trebalo da se uzdrže od davanja bilo kakvih komentara. *Virchow* i drugi poznati medicinski stručnjaci dele isto mišljenje. I oni su savršeno u pravu; imati bilo koje drugo mišljenje, bi sa pozicije deterministički orijentisanog stručnjaka, značilo žrtvovati logiku zarad korisnosti, možda čak žrtvovati iskrenost zarad rutine. Sa druge strane, postaje sve lakše advokatu, sa delima *alijenista*¹⁹ na svojoj strani, da dokaže neodoljivu prirodu kriminalnog impulsa koji je oborio njegovog klijenta sa nogu; odakle za porotu, kao i za zakonodavca, logično sledi nevinost optuženog.²⁰

¹⁸ „Archives de l'Anthropologie criminelle,” Iv, 368.

¹⁹ *alijenist* — stručnjak za procenu mentalnog zdravlja, ranije doktor za lečenje mentalno obolelih [prim.prev].

²⁰ Tako da se ne mogu složiti sa *Fonsegrive*-om kako kazneni zakon mora ostati praktično isti, bez obzira da li priznajemo slobodu volje ili ne. „Kao i determinističko zakonodavstvo”, kaže u svom interesantnom eseju o slobodnoj volji, „zakonodavac koji zastupa slobodnu volju će preduzeti mere opreza protiv nasilnog ludaka. Obe strane će biti proporcionalno strožije kako raste perversnost zločina; jedino što će jedan zvati *perversijom volje* ono što drugi smatra za *perversiju prirode*”. Zakonodavac koji je zastupnik slobodne volje će više biti sklon da oprosti, da blaže kazni i da krivi optuženog manje, pošto bi ovaj čovek bio vođen sklonošću koja je nasilna, ili perversnom prirodom; deterministički zakonodavac bi postupio upravo suprotno. Na primer, *Fonsegrive* ima savršeno pravo kada kaže da bi zastupnik slobodne volje uvek gajio nade u mogućnost popravljivanja kod najperversnijih, što bi za posledicu imalo prohibiciju neopozivih kazni, smrtne kazne pre svih. Pre svega je važno primetiti da zamena determinističke vere dogmom slobodne volje bi trebalo da rezultuje u olakšavanju kazni, i u njihovoj promeni. „A što se tiče krađe”, kako dobro kaže *Carnevale* u svojoj „*Critica penale*” (Lipari, 1889), „pošto se smatralo da je posledica nemoralnosti, pohlepe, ili nepoštovanja zakona, bilo je prirodno pretpostaviti, da će osuđivanjem optuženih na nekoliko godina zatvora, društvo biti u dobroj meri zaštićeno od njih i sličnih njima. Ali kada se, iznad i preko ovih uzroka, otkriju drugi i dublji, koji kao rezultat imaju one prve, kada se na primer, otkrije perversnost predaka lopova, njegovog obrazovanja, njegovo besramno prosjačenje, sitni prekršaji koji su bili njegova škola detinjstva, njegove

U isto vreme, bez obzira na njenu ukorenjenost, ideja odgovornosti i Dužnosti koji izviru iz slobodne volje nije tako stara koncepcija; daleko od toga da seže unazad u vreme početka Hrišćanstva i spiritualizma. Upravo je tokom razvučenih rasprava o *Milosti* se mišljenje teologa, a kasnije i filozofa, malo po malo, formiralo i formulisalo po ovom pitanju. Smatralo se da je sloboda čoveka nespojiva sa dogmom božjeg sveznanja; ali nije bila to manje nego sa stvaranjem. Može li Bog stvoriti slobodno biće? je pitanje koje su doktori trebali sebi postaviti. I trebalo bi da odgovore, „Ne”, jer On ne bi znao kako da stvori nestvoreno biće. U stvari, da bi se bio apsolutni i prvi uzrok svojih akcija, mora se biti večan barem u jednom aspektu. Ipak, u nedostatku ovog srećnog dara — srećnog, mislim, politički i socijalno — *pomirenja nepomirljivog*, u kojem leži snaga teološkog i ženskog uma, „milost i sloboda, dajući sve od sebe da se odbrane, ipak borave u miru jedan pored drugog”, kako *Franck* dobro kaže, sve do petog veka. *Pelagije*²¹ zatim prvi iznosi koncept slobodne volje i izaziva determinističku reakciju kod *Sv. Augustina*.²² Pelagijanizam, da budemo iskreni, kao i Avgustinianizam, je imao kao zajedničku karakteristiku isticanje tog esencijalno Hrišćanskog principa, ličnu prirodu grešaka, i izostravanje ideje lične odgovornosti kao zamenu za ideju familijarne ili genetičke odgovornosti.

Svaki vek tokom kog se širila, — u religiji i sa druge strane prvo u politici, a zatim u svakoj vrsti socijalne okolnosti, — jedna od onih velikih oluja imitativnog impulsa koje uznemiruju razlike između kasti, familijâ, provincijâ, i Državâ, i koja prouzrokuje žeđ za čudnim idejama privremeno zameni kultivaciju primera koje daju preci, — kao propagacija Hrišćanstva u trećem i četvrtom veku, Protestantizma u šesnaestom, Volterovog kulta u osamnaestom, i

sramne ljubavi, i bedna prijateljstva itd., onda se društvo oseća manje sigurno pošto se oseća ugroženije. Gledano u celini, ako se odrekemo slobodne volje, društvo shvata da nema ni jedne sile, akumulisane i izolovane u individui, kojom bi mogla da se bavi, ali da stoji lice u lice sa kompleksom sila koje konvergiraju u toj individui; njen bes se smanjuje, ali opasnost po nju se povećava”.

²¹*Pelagius* (oko 354 n.e. – 420/440 n.e.) asketa koji je odbijao doktrinu originalnog greha, proglašen za heretika. Poznat po svojoj doktrini o slobodnoj volji (Pelagijanizam).

²²Kako kaže *Fonsegrive*, *Sv. Augustin* je sponzor slobodne volje „uprkos svim izgovorima koje iznosi u vezi nje”. Upravo ovi „izgovori” su takve prirode da je *Bersot* bio u stanju da postavi ovog crkvenog oca među deterministe.

Darvinizma u drugoj polovini devetnaestog, — se može prepoznati po individualističkom (neću reći uvek *liberalnom*) karakteru vladajućeg morala. Hrišćanstvo je učinilo da spašavanje individualne duše, a ne održanje kolektivâ pod imenom grad ili familija, bude glavna svrha postojanja. Protestantizam je individualizovao svešteničke funkcije i stavio samostalno izučavanje Biblije na mesto interpretacije od strane konklava. Volterova škola se obraćala individualnoj sposobnosti razmišljanja, i stavila akcenat na prava i interese pojedinca, na osećanja individue nasuprot tradicionalnom i opštem razumu, pravima Države, verovanjima čovečanstva. Evolucionizam se oslanja na varijacije individualnog kako bi prevazišla ideje *vrsta*, i u svojoj primeni na društva, u svojim pokušajima na polju sociologije koji se šire na sve strane, on opravdava individualne razlike i sličnosti, i nezavisnost volje ispred samog lica dužnosti. Uostalom, ako verovanje u slobodnu volju pripada *Pelagiju*, verovanje u originalni i nasledni greh, u teološki determinizam, je čvrsto ukorenjen u *Luteru*, a verovanje u naučni determinizam, u naslednost dobre i loše dispozicije duše, karakteriše *Darvina* /Dawin/ i *Spensera* /Spencer/.

Veliko pitanje, istovremeno teorijsko i praktično, nije da li je individua slobodna ili ne, već da li je individua realnost ili nije. Problem je visio u vazduhu tokom celog Srednjeg veka između nominalista i realista. *Abélard*²³ u dvanaestom veku, — još jedan vek presečen velikim izlivanjem inovacija, — je u suštini *nominalist*, koncepcionalizam je prosto bio (kao što je već rečeno) „razuman nominalizam”. Kao takav je naročito omogućio pojavljivanje realnosti individualnog, i razbio obruče solidarnosti koji je više poništavao nego porobljavao, što je u očima suparnika ujedinilo individualno biće i okružujući univerzum. Požurimo ovde da dodamo, da je istina kako je individualizam, za individuu koju oslobađa, prosto tranzicija između prethodnog i budućeg poništenja. Postoji nekoliko načina da se uništi individua. Jedan način, *tradicionalni* (i ako želite, aristokratski), se sastoji u njegovoj apsorpciji u familiju. Drugi način, koji je *prirodan i naučni pristup*, se sastoji u njegovoj identifikaciji sa rasom, hoće se reći, sa prošlim generacijama. Današnja kolektivna solidarnost ima tendenciju da postane ono što je domaća solidarnost bila u prošlosti. Onaj koji danas kaže povodom zločina, „Društvo je

²³**Pierre Abélard** (lat. Petrus Abaelardus) (1079--1142) srednjevekovni Francuski skolastički filozof, teolog i logičar. [prim.prev.]

to koje je krivo”, ili „Nasleđe je proizvelo zlo”, ne bi omanuli da kažu u prošlim vremenima, na primer u doba Efraimovog sveštenstva, „Pleme je to koje je krivo”.

Treba primetiti da *Puritanci* i *Jansenisti*, to će reći duše koje su u najvećoj meri bile podređene osećanju dužnosti — lišeni slobode volje. Stoga tvrdnja da je sloboda volje kamen temeljac moralnosti se ne može održati. Sa retkom dobrom verom *Fonsegrive* prepoznaje ovu činjenicu posle duge i detaljne diskusije. „Dobro je poznato”, kaže u svom zaključku, „kako zakoni, kazne, molitve, zaveti, obećanja i ugovori mogu da se jednako lako objasne hipotezom determinizma kao i slobodom volje”. Kao po sebi razumljivo, ljudska svest je uvek odbijala da u praksi prihvati posledice koje proizilaze iz ovog mišljenja. Ako *Sokrat*, optužen da nije verovao u bogove Atike, ako *Teodor* i *Protagora*, inkriminirani na isti način, pokušavaju da se brane pokazujući kako zaista nisu verovali u *Minervu* i božanske heroje, ali da nisu bili slobodni da imaju takva verovanja; ako *Jan Hus*,²⁴ *Wycliffe*²⁵ i svaki drugi heretik, veliki i mali, iz Srednjeg veka ili modernih vremena, pomisle da pobegnu sa lomače dokazujući da nisu bili u stanju da ne odbace dogme koje su težili da obore, više je nego sigurno da ovakva odbrana ne bi bila ni od najmanje pomoći. Iako se *Anaksagora* mogao zakleti da njegov um, prosvetljen astronomskim posmatranjem, apsolutno nije u stanju da zamisli sunce kao živo i božansko biće, bio bi ništa manje osuđen na egzil i na tešku globu zato što je napisao da je sunce samo svetleći kamen; a *Galilej* /Galileo/, uprkos sličnim protestima, bi sigurno bio zatvoren. Na primer, kada bi *Anaksagora* ili *Galilej* mogli dokazati da su do onog što je napisano, zbog čega im se prigovara, došli u snu, sigurno bi bili oslobođeni, ne zato što ne bi bili slobodni da sanjaju drugačije, već zato što se njihovi zaspali umovi što sanjaju ne uzimaju kao identični sa onim normalnim, socijalnim ličnostima, koji su jedini koji su odgovorni prema društvu. Da ponovim, *identitet* a ne sloboda je ono sa čime se moramo baviti. Da li je iko ikada mislio kako ne duguje nikakvo priznanje dobročinitelju, koji je u toj meri dobronameran da nije u stanju da ne učini uslugu?

²⁴ **Jan Hus** (1369–1415) Češki sveštenik, filozof i reformator. Spaljen na lomači zbog heresi protiv doktrina Katoličke crkve. [prim.prev.]

²⁵ **John Wycliffe** (oko 1328–1384) Engleski teolog, prevodilac, disident u Rimskoj Katoličkoj crkvi, preveo Bibliju na narodni jezik. [prim.prev.]

Moram upozoriti na jednu nejasnoću. Može se pomisliti, na osnovu onog što sam gore rekao, kako je po mom mišljenju slobodna volja najradikalnija od svih grešaka, kako u njoj nema ni najmanjeg traga barem loše izražene istine; i kako je to jedini ili glavni razlog zbog kojeg sam bio prinuđen da tražim drugu osnovu za moral. Ali to nije slučaj; naučni determinizam je toliko daleko od toga da nas prosvetli koliko i dogma o apsolutnoj istini; i povodom ovoga imamo da ponudimo nekoliko obajšnjenja. Verujemo kako postoji izvestan smisao pojma slobode koji nije ni koji način u suprotnosti sa opštim duhom nauka, — i može biti da je shvaćena u ovom smislu slobodna volja inherentna u skrivenom izvoru ličnog identiteta.

Ideja *univerzalne neophodnosti*, koju bi trebalo pokušati zamisliti, varira u izvesnoj meri kada redukujemo bića na *sile*, pomalo nejasan pojam, ili na *kretanje*, pojam koji je donekle razumljiv; ali se u poslednjoj analizi svodi na istu stvar, važno je osvetliti neprimećen ili pogrešno viđen postulat, koji verovanje u determinizam podrazumeva. Ako je svaka fenomenalna pojava efekt evolucije, ako se svaka evolucija sastoji od susreta elementarnih sila gde svaka od njih ima svoj odvojen efekat, *i ako je esencijalni deo svake od ovih elementarnih sila da uvek proizvedu isti efekat*, savršeno je opravdano potvrditi postojanje univerzalne predeterminacije i negirati aktuelnu nesigurnost garantovane budućnosti. Uslov koji je gore naglašen je od izuzetne važnosti, jer pretpostavimo da stvar drugačije stoji, prihvatimo postojanje elementarnih sila čija bi se esencija — a ovo je sasvim zamislivo — sastojala u tome da se nikada ne ponavljaju, i da konstantno emituju ono što je novo, svet sigurno ne bi bio manje čudesan u svetlu ove hipoteze, — čak bi imao mnogo očigledniji razlog da postoji uopšte, ali ne bi bio pod vlašću *zakona predeterminacije*. Tako predeterminacija u poslednjoj instanci znači istu stvar kao *ponavljanje*. Potvrđujući da je sve na ovom svetu predeterminisano, potvrđuje se da se sve ponavlja. Do istog rezultata se dolazi ako se fenomeni objašnjavaju pomoću kretanja. Ako je svaki fenomen odbijanje kretanja koja su se srela i ujedinila, *i ako je esencijalno za svako elementarno kretanje da napreduje u pravoj liniji, ako je ostavljeno sebi*, svaki fenomen je barem teoretski neophodnost i unapred određena sigurnost. Ovde je opet naglašen uslov od izuzetnog značaja, i u krajnjoj analizi je samo prethodni uslov izražen u terminima geometrije, sa preciznošću koja jasno demonstrira

jedinstven, proizvoljan, a ni u najmanjoj meri „*a priori*” opravdiv karakter determinističkog Univerzuma. U stvari, ako pretpostavimo da elementarna kretanja imaju kao esencijalnu karakteristiku svog ispunjenja ne samo praćenje pravca koji je uvek isti, koji se neograničeno ponavlja, poznat kao *prava linija*, već i praćenje promenljive linije koja se lomi svakog trenutka, i nikad nije ista, možemo jasno videti da se, prema ovoj hipotezi, nijedan fenomen ne može predvideti pre svog ostvarivanja.

Zašto onda svako jednostavno i elementarno kretanje nastavlja stalno se ponavljajući u istom pravcu, sve dok ne sretne drugo kretanje, koje neprestano ponavlja svoj pravac, odbijaju se i primorani da svaki nastavi neodređeno ponavljanje nekog drugog pravca? Otkud ova osobenost? Otkud ovo odbacivanje nebrojeno drugih linija koje nisu prave, kao da je prava linija, koja u stvarnosti igra tako misterioznu ulogu u vidljivoj i pasivnoj prirodi, jedina sposobna da se realizuje u nevidljivoj i aktivnoj prirodi? Razumem da smo se navikli na ovu osobenost; ali mišljenja sam da naši preci nisu grešili kada su verovali da je kriva linija kretanja elemenata bila realnost na samom početku.

Dobro, pošto je utvrđeno kako univerzalna predeterminacija ukazuje na elementarno ponavljanje (ili na elementarnu pravolinijsku formu, koja je posebna vrsta ponavljanja), zapitajmo se najzad, da li se može uzimati za gotovo da se *univerzalni život* sastoji od ponavljanja? Nemoguće je ne biti svestan da se može definisati kao *varijabilno ponavljanje*, ili kao *varijacija koja se ponavlja*, ali da je u svakom slučaju element varijacije u samom srcu stvari. Stoga moramo smatrati kako je nezadovoljavajuće, i pogodno samo za potrebe podizanja naučnih skela, razlaganje sveta na sile i kretanja. Nešto drugo se nalazi u temeljima, kao što je u početku svega ovoga; i ovo nešto, zar ne bi trebalo da bude uzrok sebe same, hoću reći slobodno? Sloboda je sposobnost primordijalne inicijative ili fundamentalne inicijative. Pretpostavljamo je zbog neophodnosti, kao što se *inventivnost* pretpostavlja na osnovu *imitacije*, kao što je *varijacija* uopšte implicirana u *ponavljanju*. Dolazi pod vlast neophodnosti, i nezbežnim procesom spuštanja, dok napor postaje navika, inovacija prelazi u rutinu, inspiracija postaje uzor. *Stuart Mill*, najveći determinista među logičarima i najveći logičar među deterministima, je jasno video da se sve može

sasvim dobro objasniti zakonima,— osim onoga od čega su zakoni napravljeni i ona tačka u kojoj počinju da deluju. Ne ostaje ništa drugo da se uradi sem da se izabere između ove dve koncepcije: one o slobodi koja je koncentrisana u jednom biću poznatije kao Bog, koje će personifikovati u Sebi svu kreativnu stranu stvari, univerzalnog i kontinualnog kreatora; ili ona koncepcija slobode koja je razdeljena između nebrojeno supstancijalnih i aktivnih elemenata Univerzuma. Univerzalna neophodnost dakle pretpostavlja božansku ili elementarnu spontanost. Prihvatimo ovu drugu hipotezu i odmah moramo primetiti u slobodi volje izvesne tragove istine, ali koja nije ona za koju moralisti kažu da im treba; istina koja nije ograničena na čoveka, već se širi na svako biće; istina koju ne objavljuje iluzorno svedočanstvo svesti, već sugerisana posmatranjem čuda fenomena, onog što je stalno novo i neočekivano u najpravilnijim evolucijama ovog sveta.²⁶

Nesumnjivo je važno dati prostora onoj sub-fenomenalnoj autonomiji ili anarhiji koja je temelj svakom ograničavajućem zakonu i svake despotske pravilnosti fenomena. Ne može a da nas ne podseti izdaleka na noumenalnu slobodu *Kanta*, onu slobodu kojom, prema ovom velikom misliocu, svaka duša na rođenju slobodno bira svoje *karakteristike*, očekujući kasnije da neopozivo bude vezana svojim sopstvenim dekretom. Tako je učinio da se čak identitet i realizacija

²⁶Ovo pretpostavlja da ne smatramo da su stalne promene u ovom svetu dovoljno dobro objašnjene Spenserovim takozvanim zakonom „*nestabilnosti homogenog*” ili razmatranjima kojima je *Darvin* prinuđen mehanički da objašnjava javljanje nebrojenih varijacija u individualnom koje postulira ovaj sistem. U svetlu hipoteze od koje ovi mislioci polaze, one o apsolutno homogenoj supstanci kojom upravljaju nepromenljivi zakoni koji se svi sastoje u reprodukciji sličnosti,— čini mi se da je nemoguće zamisliti makar mogućnost novog veza na ovom platnu večnosti. Može se, to je tačno, a možda se i mora, gledati na varijacije kao da se sastoje od novih kombinacija ranijih ponavljanja; ali nećemo biti u stanju da objasnimo promene u ovim varijacijama ako ne priznamo prirodnu i esencijalnu heterogenost elemenata ponavljanja i njihovu većitu originalnost, drugačije rečeno, njihovu slobodu. Univerzalna evolucija pretpostavlja većitu fiksiranost nečeg nevidljivog što ne evoluira. Čini se kao da se istina o ovoj stvari nameće evolucionistima na konfuzan način, jer svi oni postavljaju u temelje svojih sistema održanje materije i sile. Ali zašto bi samo ova dva kvantiteta bile jedine stvari čija se nepromenljivost i većitost može zamisliti? Zašto ne bi ovi atributi krasili isto tako, možda čak i bolje, elementarne *kvalitete* koji su njihova ukupna suma? Stabilnost, većitost različitih karakteristika koje pripadaju konačnim elementima Univerzuma, i koji su svi originalni, čini se meni daleko neophodnija.

sopstvenog postojanja oslanja na slobodu, a za žaljenje je što je prekrio dubinu svoje misli lažnim i veštačkim izrazima koji ga odlikuju. Da sumiramo, velika zamerka upućena slobodnoj volji je ranije bila zasnovana na božanskom *sveznanju*, a danas se oslanja na *održanje sile*. Ali postoji ova velika razlika, da je sila svojstvena individualnim bićima, dok je Bog bio van njih. Individualna bića, prema važećem monizmu, mogu u izvesnoj meri učestvovati u slobodi Celine, dok ostaju stranci u slobodi Boga.

Dovoljno smo se bavili ovim razmatranjima, krajnji rezultat kojih je da slobodna volja, ako se želi zadržati, pripada zapravo polju metafizike, a ne morala; u isto vreme moramo prepoznati činjenicu da u osnovi svog morala postoji skrivena metafizika, kao što je to *Fouillée* tako dobro pokazao.

§4. DUŽNOST I FINALITET.

Analiza koncepcija dužnosti i prava, odgovornosti i pravde — Dužnost /pro/izvedena iz finaliteta — Posledice ove koncepcije.

Pošto smo rekli sve ovo, moramo sada, pre nego uđemo u bilo kakvu diskusiju o Pravu i Dužnosti kažnjavanja, izneti opšte ideje povodom Dužnosti i Prava, odgovornosti i pravde. Daćemo ideji dužnosti, ispred one prava, njen logički i hronološki prioritet, a videćemo i zbog kojih razloga.

Prema *Litttréu*, primitivna koncepcija jednakosti, A jednako A, se ponovo javlja u našem konceptu pravednosti. Pravda, kaže *Spenser* objašnjavajući svoje gledište, je jednakost tretmana. Drugim rečima, akcija koju sprovede ljudi koji se razlikuju, ali koji su slični kao *agenti*, bi trebalo da imaju slične rezultate sa tačke gledišta odmazde ili nagrade, prekršaja ili cene. Jednostavno je pravedno da slična usluga ima sličnu cenu, da sličnoj povredi sledi slična odšteta. U drugom smislu i suprotstavljajući se sa prethodnim, jednako je pravedno da slično delo prati slična satisfakcija. Tako shvaćena, a ne može biti drugačije, pravda pokazuje upečatljivu sličnost sa determinističkim postulatima, i sa aksiomom kauzacije prema kome pod sličnim okolnostima sličan fenomen mora da sledi. *Pravda* je relacija akcijâ čovečanstva prema njihovoj ceni ili kazni, ili relacija ljudskih potreba prema njihovom zadovoljenju, posmatrana u terminima relacije uzroka i posledice spoljašnjeg sveta. Pravda je toliko daleko od toga da negira univerzalni determinizam; zapravo pretpostavlja njegovo postojanje i prati njegov primer. Na prvi pogled se može pomisliti da je dužnost prosto oruđe u službi pravde, i kako je najbolji način da se proverí da li je predložena dužnost realna dužnost je zapitati se, pod pretpostavkom da je svi izvršavaju, da li će krajnji rezultat ove poslušnosti dovesti društvo u stanje savršene pravde. U ovome zapravo nema istine. Na prvom mestu, upravo smo videli da je ideja dužnosti implicirana u definiciji pravde, jer se ova druga zamišlja kao relacija koja bi *trebalo* da postoji. Vratimo se nazad na poreklo dužnosti. Dužnost je samo jedna vrsta, jedna vrlo osobena vrsta, konačnog zaključivanja, čiji

ću zaključak nazvati praktični silogizam²⁷, čija je *velika premisa* želja, cilj koji nije samo mišljenje, a čija je *mala premisa* percepcija odgovarajućeg sredstva za postizanje ovog cilja. „Ja *želim* da ubijem svog neprijatelja; sa druge strane, ja *znam* da otrovna strela ubija čoveka; dakle *treba* da ga gađam otrovnom strelom”. Tako rasuđuje divljak u šumi. Ne postoji živo biće koje u svakom trenutku svog života nesvesno ne izvlači zaključke slične ovom. Refleksna akcija je elementarni primer ovoga. Čisto teleološka²⁸ dužnost o kojoj smo raspravljali se transformiše u moralnu dužnost, u dužnost u užem smislu, kada velika premisa silogizma, umesto da bude cilj koji sugerise potreba individualnog organizma, je socijalna sugestija, kolektivni cilj, zajedničko delo kao veličina Rima ili Atine, osveta ili oslobađanje Francuske otadžbine, ili „veća slava Boga”.

Ovaj cilj je najpre bio individualna želja moćnog čoveka, božanskog kralja, heroja ili sveštenika. Ali tek kada se, posredstvom zaraze ili imitacije, prenese na inferiorne mozgove, malo po malo među ovima stekne autoritet kategoričkog imperativa. Učvršćen u svakom od njih refleksijom želja svih onih oko njega, želja da se postigne opšti cilj se javlja sa većim intezitetom, *praktično beskonačnim* kako bi se u geometriji reklo, i samim činom ponavljanja postaje nesvesna; kada se predstavi bez svojih premisa, zaključak izgleda kao da lebdi u vazduhu bez ikakve zemaljske veze, presuđujući ne praveći izuzetka sa snagom za koju se ne može naći razlog, kao da pripada apsolutnom i božanskom poretku. Te „bešumne ideje koje upravljaju životom” su *konačni ciljevi* ka kojima idemo zbog njih samih, koje su takve jer su čudne želje koje međusobno komuniciramo. Stoga je nelaskavom titulom „heteronomnog” morala, zapravo *socijalni*²⁹ moral ono što izvesni filozofi žele da ponize. Bez obzira šta uradili, možemo zameniti Božje zapovesti utilitarnim, evolucionističkim ili naučnim formulama koje izražavaju opštu korist kako je zamišljamo, nema nikakve veze; moral će uvek biti heteronomna, ili neće postojati. *Frenklin* govori o psu sa

²⁷ **silogizam** — vrsta logičkog zaključivanja, u kome se od VELIKE PREMISE (npr. Sokrat je čovek), preko MALE PREMISE (*ljudi umiru*), dolazi do ZAKLJUČKA (*Sokrat će umreti*). [prim.prev.]

²⁸ **teleologija** — filozofski stav da krajnja svrha (konačni cilj) postoji u prirodi.

²⁹ Individualni moral, koji nam govori o dužnostima koje imamo prema sebi, sigurno nije ništa više nego eho socijalnog morala unutar nas. Nikad ne bi smo došli do njegove istančanosti osećanja, da ga nije odgajila civilizacija.

Njufaunlenda i psu čuvaru koji, silovito se boreći na ivici mora, zajedno upadaju u vodu; pas čuvar bi se udavio da ga njegov suparnik, trenutno se vraćajući svojoj profesionalnoj dužnosti (tako reći), pri kontaktu sa vodom, nije spasio i izneo na obalu, samo da bi nastavio sa njim krvavi okršaj. Nema boljeg primera heteronomnog morala od onog koji je primorao životinju na čudesnu posvećenost. Ali upravo je njegova heteronomija ta koja je čini čudesnom.

Da li je dakle pravda jedini i najviši cilj koji društvo nudi svakoj pravednoj duši, ili jedini koji na kraju može trijumfovati? Ne nikako. Pol prema kome konvergiraju sve želje jedne nacije i koji je odgovoran za njihovu slogu, je neko veliko delo koje treba ostvariti njihovom kolaboracijom, i isto to delo veoma često zahteva uspostavljanje vojne ili civilne hijerarhije privilegija, a ne superpoziciju jednakih prava. Postoje slučajevi kada se pravda ne može realizovati a da ne bude na štetu svima. Pretpostavimo, na primer, da zbog loše žetve širom zemaljske kugle, količina pirinča ili pšenice kojom se raspolaže nije dovoljna da spreči umiranje od gladi svih ljudi. Ako bi se ova količina raspodelila svima u jednakim količinama, ili čak u količinama koje su proporcionalne apetitima ili prema učinjenim uslugama, svi bi umrli od gladi. Tako da bi bilo bolje okrenuti se nejednakoj raspodeli. Da li bi pod ovim okolnostima bilo neophodno izvlačiti dobitnike koji će imati privilegiju da jedu? Da, ako bi svi prihvatili ovaj postupak, kao brodolomnici na *splavu Meduze*. Ali zašto bi se pristalo na to umesto da se okrene nasilju? Sledi da u svim slučajevima koji su manje više slični upravo opisanom, i koji se javljaju na sve strane u istoriji čovečanstva u hiljadu oblika, volja društva bi morala da posegne za nasiljem, a diktat dužnosti bi nalagao međusobno ubijanje. Čak i kada u društvu ne bi postojao nikakav pojam jednakosti ili prava, osećanje dužnosti ne bi izostalo kada bi se pojavio zajednički cilj. Pravda nije ništa manje nego veliki san naših sposobnosti zaključivanja koje vole jednakost i simetriju; ali je kontradiktorna mnogim stvarima koje cenimo više od svega! *Lepota, genijalnost, slava*, su samo neki od primera nepravde. Šta može biti nepravednije od progressa, te superiornosti besposlenih sinova nad vrednim očevima, koji duguje svoje postojanje radu očeva!

Ima nečeg proizvoljnog u potrazi za proporcionalnošću između akcije i njene nagrade ili njene kazne, kao i između potrebe i njenog

zadovoljenja; ali nema ničeg iracionalnog u potrazi za sredstvima koja su prilagođena cilju. Aksiom finaliteta na kom se zasniva dužnost, i koji se može ovako formulisati, „*Ako su dati isti ciljevi, pod istim okolnostima, ista sredstva će ih ostvariti*”, nije ništa više nego aksiom kauzalnosti okrenut naopačke. Kao da je rečeno: „*Pod istim okolnostima, ako se isti akt desi [sredstva], isti rezultat će slediti [cilj]*”. Pravda je samo veštačka kopija prirodne kauzalnosti, dužnost je njeno uspostavljanje logikom volje. Ako je data volja društva, i prirodni kauzalitet poznat nauci, koji obezbeđuje male premise u silogizmima morala — dužnost, izraz socijalnog finaliteta, sledi. Ovde je tačka od koje moramo krenuti, i ovo je ono što moderni kriminolozi rade kada se pitaju kakva kazna odgovara datom cilju a da nije možda tačno proporcionalna prekršaju. Kako prirodna kauzalnost postaje bolje znana i volja društva postaje svesnija svog postojanja, dužnost postaje bolje definisano i učvršćeno, dok istovremeno gubi svoj misteriozni karakter. Kako um postaje više kultivisan, postaje sposobniji za preciznije samo-analize, i lakše odbacuje dužnosti koje su instinktivne i iracionalne; i kao da bi kompenzovao za sve ovo ima bolje razumevanje stvari, može razumeti više i šire gledati na stvari, otkrivajući tako nove dobitke u stanju je sugerisati volji ciljeve koji su pogodniji da je nateraju da shvati beznačajnost individualnog u poređenju sa dostignućima same individue, njegovih mogućnosti i nada.

Prethodna objašnjenja, koja moralnu dužnost izvode iz teleološke dužnosti, to će reći iz volje,³⁰ oslobađajući ovu prvu od njenih esencijalnih karakteristika koje su tako majstorski opisali filozofi spiritualisti, — nema veći efekat nego što kontinualni prelaz od elipse ka krugu ima na geometrijsku istinu jasnog razlikovanja ove dve figure. Ali ima tu prednost da nam pomaže da razumemo zašto je fatalizam oduvek bio pomirljiv sa veoma dubokom moralnošću; takođe nas uverava da osećanje dužnosti neće nikad nestati, i sugeriše nam brojne varijacije njegovog smera i inteziteta. Kao što

³⁰ *Volja* se, u stvari, razlikuje od *želje* u tome što se akt kome se teži, nije istovremeno željen sam po sebi, već je samo procenjen kao pogodan za postizanje onog što se želi. Instinktivna i neposredna želja, koja je često nesvesna, je velika premisa volje, kao što je volja, fiksiran, ukorenjen, i gotovo uvek neizražen cilj, njena velika premisa dužnosti. Dužnost izlazi iz volje jednako neophodno kao volja iz želje, i gotovo na isti način.

je osećanje moralne dužnosti povezano svojom genealogijom za osećanje dužnosti finaliteta, iako je radikalno drugačije, na isti način, kada moralna dužnost nije izvršena od strane onog koji je oseća, kajanje koje će osetiti, uprkos određenom poreklu, će biti slično kajanju koje oseća onaj ko ne uradi ono što je sam procenio da ide u korist nekog njegovog projekta. Žaljenje je veće ako je osećanje dužnosti jače, a intezitet dužnosti je posledica dejstva one dve vrste kombinovanih kvantiteta, *stepena težnje* iz velike premise, svesne ili nesvesne, iz koje teče, i *stepena verovanja* koje je povezano sa malom premisom.³¹ Francuski vojnik jače oseća dužnost discipline ako u većoj meri deli nacionalnu želju da vidi Francusku kako trijumfuje nad svojim neprijateljima, i sa druge strane, ako deli militantno ubeđenje da je poslušnost neophodni uslov za pobeđu. Povećaj u njemu snagu ove želje, ne bi se mnogo postiglo ako se istovremeno smanji snaga ovog ubeđenja. Na isto bi izašlo ako bi pojačao ovo ubeđenje a smanjio želju.

Značaj ovog talasanja se otkriva u psihološkom trenutku odluke. Uvek se unutar nas odigrava borba između dva silogizma, od kojih jedan zaključuje afirmativno a drugi negativno. Pretpostavimo da nam Nemačka objavi rat. Svaki Francuz bi pod zastavom osetio u sebi poziv dužnosti, „Idi i bori se”, ali u isto vreme bi osećao otpor, više ili manje jak, njegove ljubavi prema opuštenosti, studijama ili zadovoljstvima. Ne znam kakav lažni glas bi mu šapnuo iz dubina njegovog egoizma ovaj savet, koji se najčešće ne sluša, „Želim da živim i da se zabavljam; sredstva kojim se to postiže je dezertiranje; dakle treba da dezertiram”. U istom trenutku jedna druga i jača unutrašnja logika bi mu govorila, „Želim da Francuska trijumfuje; mojim dezertiranjem bi bila lišena jedine šanse na uspeh; dakle moram ostati na svojoj poziciji”. Ili opet, ako je kojim slučajem kukavica, reći će sebi, „Želim da živim; ako dezertiram izlažem se opasnosti da me streljaju; dakle ne treba da dezertiram”. U ovoj unutrašnjoj borbi zaključaka, koji će ga osvojiti? Čini se kao da nema rešenja, jer su, uopšteno govoreći, blagoslovi između koji se bira heterogeni: bezbednost i čast, novac i uvažavanje, ljubav žene i radosti porodice, itd. Ova heterogenost je jedna od velikih zamki za um koji se bavi ovim stvarima. Ali se sve pojednostavljuje ako se

³¹Dodajmo da intezitet ove težnje i ove želje je sa svoje strane funkcija aktivnosti socijalnog života, manje ili više duboke ili brze zaraznosti uticaja.

primeti, da ispod ovih kvaliteta kojima nedostaje zajednički standard mere,— postoji mnogi kvaliteti koji u izvesnoj meri poseduju neku samerljivost.

Da sumiramo, zaključak koji pobeđuje je uvek onaj koji je povezan sa željama i verovanjima koje su najizraženije. Na primer, pogledajte šta bi se desilo, kada bi sledeće, „*Želim da živim; sredstvo za to je dezertiranje; dakle treba da dezertiram*”, nejasno i nesvesno prošlo kroz mozak regruta, on bi bio apsolutno ubeđen da je jedini način za održavanje života dezertiranje. Masovno dezertiranje, koje nije nepoznata stvar ni u najhrabrijim vojskama, nema drugog uzroka do ovog, — iznenada otkrivena smrt. Primetimo u prolazu da ovi slučajevi pojedinačnih borbi, za koje smo mi istovremeno bojno polje a često i njegove žrtve, ovi konflikti koji omogućavaju postojanje samo-požrtvovanosti i posvećenosti, imaju za svoj esencijalni uslov dualnu prirodu verovanja i želje u nama, i njihovu međusobnu nezavisnost. Kada bi smo bili slobodni da verujemo u sve što nam je u interesu da verujemo, u sve što bi smo želeli da verujemo, očigledno je da prigovor savesti ne bi nikad mogao da prevlada kriminalne impulse naših strasti. Ista unutrašnja podela,— a ne neka politička fikcija kao izmišljotina razdvajanja suvereniteta, ili takozvane ustavne garancije,— objašnjava zašto postoje granice opresiji robova od strane njihovih gospodara, ljudi od strane vladâ, manjine od strane većine, čak i u slučajevima kada je moć diktatora neograničena i kada je jedina njegova želja da je, u skladu sa njegovim interesima, koristi do krajnjih granica.

§5. DUŽNOST KAŽNJAVANJA

Dužnost kažnjavanja — Kritika ideja koje su *Fouillée* i *Guyau* izneli po ovom pitanju.

Posle ovih opštih razmatranja vreme je da se latimo specijalnog problema kaznenog zakonika. Posledica gore rečeno je da u našim očima *dužnost kažnjavanja* koju oseća društvo ili osoba koja je oštećena, daleko prethodi *pravu kažnjavanja*, i naše izlaganje je koncentrisano oko pitanja u kojoj meri i pod kojim uslovima se ova dužnost treba izvršavati, a ne oko pitanja šta je idealna pravda u odmeravanju kazne. Na nesreću, spiritualistička škola (iako je značajno doprinela unapređenju Kaznenog zakona), je čini se često zaboravljala, u svojim preokupacijama oko apstraktne jednakosti, važnost finaliteta i socijalne korisnosti. Najvažniji Francuski predstavnici su, iskreno rečeno, izbegli ovu zaboravnost u većoj meri nego što je to uspelo italijanskim kolegama. Ovi poslednji su joj se u toj meri prepustili da je kazneni zakonik u njihovim rukama degenerisao u neku vrstu fiktivne kazuistike,— gde nam klasifikacija entiteta odvraća pažnju od realnosti, gde se bavimo prekršajima, raznim načinima na koji mogu biti prekršaji, i sa njihovim odnosom prema kaznama, a nikad sa počiniteljima i njihovim odnosom prema dobrim ljudima. Ovde nema ni psihologije ni sociologije, ničeg osim *ontologije*; tamo postoji neka reč, i njeni učenici su joj na raspolaganju. Na primer, uči će u dugu raspravu o tome da li bi recidivizam trebalo uvrstiti u rubriku *količina* prekršaja i kazne, ili u rubriku koja se odnosi na *stepen*, ili da li izricanje presude treba smatrati za *prirodnu* ili *političku* metodu obračunavanja sa kriminalcima. Ali ni reči o recidivistima ili zaprepašćujućem povećanju recidivizma koji otkriva statistika, o zatvorenicima u zatvoru ili efikasnosti metoda koje se primenjuju u raznim kaznenim sistemima, ni spomena ili vrlo malo.

Čak i najistaknutiji umovi dozvoljavaju sebi da budu zavedeni potrebom za površnim redom, pseudo-racionalnom simetrijom. Kako kaže *Rossi*, prekršaj i kazna kojom se on kažnjava treba da formiraju

dva člana jednačine.³² Ni za trenutak on ne sumnja u mogućnost ove jednakosti. Čovek bi se mogao iznenaditi ovim, da nismo već videli u *Kantovim „Metafizičkim principima Zakona”*, koliko daleko može želja za redom odvući velikog genija. *Kant* zahteva da kazna ne bude samo jednaka, već da bude i slična prekršaju; a očigledna nemogućnost postizanja ove sličnosti u velikom broju slučajeva ga ni malo ne uznemiruje. Oslanjajući se na ovaj princip on prihvata smrtnu kaznu. Prema njemu, svako ubistvo treba da sledi smrtna kazna, osim infanticida i smrti u dvoboju. Sve u svemu, ova filozofija odmazde je iznenađujuće slaba; i ako se u njoj prepoznaje njen autor, u potpunosti je treba pripisati strasti za simetrijom koja se ogleda u detaljima arhitekture, i u najmanjim delovima strukture njegovog sistema. Moglo bi se reći da je veštačka, da nije činjenice da priroda, u svim svojim fizičkim manifestacijama, a naročito u onim koji poseduju život, od kristala i svetova do nižih i viših formi životinjskog života, ostavlja pečat bilateralne ili radijalne simetrije.

Nemojmo onda biti iznenađeni, kada vidimo kako najveći ljudi prihvataju ovu dečju koncepciju simbolizma kazne, i njene analogije zločinu. Ne oslanja se samo Budistička koncepcija pakla na ovom principu, ako se može formirati mišljenje o njemu na osnovu njihovih bronzanih skulptura, gde vidimo lažove prikazane sa iščupanim jezicima, a senzualiste kako se penju uz bodljikavo drvo koje ih razdire, u njihovim pokušajima da dođu do lepe i nage žene u krošnji. *Danteov pakao* je sličan. Proždrljivce tamo proždire *Cerebus*; nasilnici i krvožedni plivaju u reci krvi; astrolozi i čarobnjaci hodaju unazad, sa glavama okrenutim naopačke, jer su tvrdili da mogu gledati u budućnost.³³ Kada smo već kod Danteove koncepcije kazni, spomenimo usput kako su prokleti češće kažnjeni za svoje grehove nego za neki konkretan zločin; što je veoma racionalno gledanje na stvari, jer pravda bi trebalo da napadne sam impuls da se čini zlo, preko medijuma grešnog akta, pošto ovaj impuls predstavlja stalnu opasnost u vidu novih prekršaja; ali ovo je nespojivo sa slobodnom voljom koja je u osnovi koncepta odgovornosti.

³² *Romagnosi* kaže, koga savremeni inovatori uzimaju za svog prethodnika, da se moramo opirati sklonosti da zločinu suprotstavljamo *kontra-uticaj jednak ili sličan njemu*. Ovde je intervenisao obzir prema javnosti; ali je traganje za simetrijom još uvek vidljivo.

³³ U starim zakonicima palitelji su spaljivani živi.

Nećemo se baviti u ovoj knjizi, — koja je posvećena ispitivanju najnovijih ideja kaznenog zakona, — kritičnim ili neo-kritičnim teorijama, niti spiritualističkim teorijama, čija je zajednička karakteristika i glavna zasluga nastavljnje tradicije, rad na ponovnom cvetanju sekularnog drveta, a ne sejanje novog semena. Nije da se po našoj proceni, ona sposobnost manje ili više korisno upotrebljena na ispravljanje i konsolidovanje Holandskih kanala, da tako kažemo, koje stari moral suprotstavlja poplavi modernih želja, ne može porediti sa onom modernih inženjera, koji često ne rade ništa drugo do uništavaju. Mi se ne bavimo poređenjem autora i spisa; mi se zanimamo za proučavanje ideja koje se sada probijaju u svet po prvi put sa izvesnim trajnim publicitetom. Usmerićemo svu svoju energiju na pozitivističke inovacije, koje će biti opisane u sledećem poglavlju i čija će vrednost biti procenjena u ostatku knjige. Istovremeno je korisno pre nego što to uradimo, postavimo na njihovo pravo mesto eklektične ideje dva veoma istaknuta mislioca čija smo imena već spominjali, — *Fouillée*, i njegov učenik Guyau, koji nas je prerano napustio u punom cvetu svoje misli — tako poetične u svojoj strogosti, tako religiozne u svojoj nereligioznosti.

Fouillée je u potpunosti razumeo činjenicu da se pitanje kaznenog zakona svodi na pitanje o stvarnoj prirodi ljudskih asocijacija. Tražio je odgovor na ovo pitanje u punoj mogućoj meri. Da li je veza koja spaja saradnike ista drugo od manifestacije organske solidarnosti? ili je u pitanju neki dogovor koji je impliciran ili izražen, neko slaganje voljâ koje nije nametnuto? Pokušao je da postavi temelje za svoje dve koncepcije *socijalnog organizma* i *socijalnog ugovora*, čime se nadao da pomiri naturalistički pozitivizam sa spiritualističkim idealizmom i da stekne pravo da pruži utilitaristički razlog za materijalne teškoće koje se uvode u organizovano društvo, putem etičkih opravdanja motiva koji prethode aktu prekršaja. Samo iluzija, mi mislimo. Ne kaže nam šta misli pod *organskim* relacijama među članovima društva, nasuprot *ugovornim* odnosima.

Šta je to što nam dozvoljava da dodelimo socijalnom telu realnu a ne samo metaforičku sličnost sa telom životinje — ako to nije jednoglasno stavljanje na raspolaganje? A šta je ova jednoglasnost osim sporog i napornog rezultata imitacije, u obliku poverljive ili submisivne pasivnosti, drugim rečima onaj interni rad *socijalne logike*, intelektualnog sporazuma, koji se naziva religija ili nauka, i

onog internog rada *socijalne teleologije*, svojevoljnog sporazuma, koje se zove moral ili legislacija? Šta su dakle ugovori nego glavna sredstva socijalne teleologije? Stoga se ne razlikuje tako mnogo društvo posmatrano kao organizam od društva posmatranog sa stanovišta njegovih ugovornih relacija. Prva tačka posmatranja obuhvata drugu kao što rod obuhvata vrstu; što je sasvim dovoljno da posluži kao motiv za primedbe koje promoteri prve koncepcije, na primer jedan od najučenijih, Espinas³⁴, uputio protiv druge. Posledica socijalnog ugovora je, kako kaže *Fouillée*, da je osuđeni unapred pristao da se podvrgne kazni, i da je prema načinu gledanja ovog filozofa na pravdu, njegova kazna pravedna. Da li je ovo baš tačno? Ne; ali je istina da veoma često, protiv svoje volje, pod nesvesnim utiskom osude njegovog okruženja, osuđeni čovek kome je *izrečena presuda*, *veruje* da je propisana kazna pravedna, mada daleko od toga da *želi da bude izvršena*. Iako obično ne ide tako daleko da oseća „*dužnost da bude kažnjen*”, kako se srećno izrazio *Beaussire*, on priznaje dužnost društva da kažnjava. Nije li onda njegova kazna u istoj meri opravdana razlozima pretpostavljene harmonije njegove volje sa zajedničkom voljom? Ako se čini da je socijalni ugovor u potpunosti imaginaran, to je zato što nije kompletiran socijalnim jedinstvom misli, koje je mnogo vidljivije i ne manje važno sa legalne tačke gledišta nego jedinstvo osećanja. Retkost je da čovek nije, sem ako nije čudovište ili budala, deo barem jednog od ova dva jedinstva; ponekad intelektualno disident, ostaje konformista u svojim osećanjima i akcijama; a ponekad, što je slučaj običnog počinioaca, heretik u pitanjima volje, ostaje ortodoksan u svojim verovanjima.

Uostalom, neka bude da je osuđeni čovek pristao na svoju kaznu, pitanje bi opet bilo da li ovu kaznu, iako je prihvaćena, sudije treba da odobre, i da li je ova „ugovorna kazna” obavezno razumna. Ugovor je samo recipročno potčinjavanje voljâ umesto njihove jednostrane potčinjenosti; nije dovoljno dokazati korisnost onoga sa čim se možemo složiti, niti dokazuje da je slaganje volja praćeno istim verovanjima. Filozofska kritika teži tome da postigne ovo slaganje, uvek nekompletno, tako što ističe neprimećene kontradikcije i nekonzistentnosti. Ova kritika ide unazad do premisa silogizma

³⁴ **Alfred Victor Espinas** (1844–1922) francuski mislilac, čuveno delo *Životinjska društva* („Des sociétés animales”, 1877).

koji za *zaključak* ima osude i moralna osećanja (konsolidovane osude), i pokazuje, ili veruje da pokazuje, kako je ovaj zaključak ostatak nestalih premisa koje su zamenjene novim premisama koje su im kontradiktorne; da je na primer, naš Hrišćanski moral, naše ideje u vezi čednosti, pokornosti, i potcenjivanje bogatstva, u velikom meri kontradiktorne sa glavnim ciljevima našeg života koji je preokrenut u paganizam, i sa otkrićima naše nauke. Tako nas uči da reformišemo naše ideje morala, ne tako što će se slagati sa idealnom pravdom koja bi trebalo da postoji izvan naše socijalne logike i teleologije, već nastavljajući neregularni zadatak ove duple koordinacije. Najpouzdanija sredstva za brzo dostizanje ove harmonije će tek postepeno otkrivati asocijaciji voljâ, kao njen glavni cilj, obožavanje prava, jer su najkontradiktornije tendencije čovečanstva ingeniozno pomirene od trenutka kada se stekne navika da se govori o aspektima prava, to će reći, uzimajući za cilj samu granicu.³⁵

Ovako uopšteno izloženi, čini se da suprotstavljeni interesi više ne napadaju jedan drugog sa istom žestinom, i logično rešenje njihovog teleološkog sukoba postaje prosta stvar. Tako, umesto da se bore — ulaze u sporove, i zahtevi izneseni na sudu zamenjuju udarce na bojnopolju. Kada se prednosti ovog legalnog odevanja, maskiranja zapravo, dobro razumeju, postaje u toj meri generalizovano da se ne primenjuje samo na slučajeve dva određena interesa, već i u

³⁵Ideja prava koju *Fouillée* nameće sebi, i na koju gleda kao na samu granicu slobodâ i njihovog međusobnog priznavanja, je na nesreću bazirana na postulatu za koji i sam zna da je obmana, postulat slobodne volje, ili čak na senci ovog fantoma, idealu ove iluzije. „Mi postavljamo”, on kaže, „ovu osnovu [moralna odgovornost za kaznu] u kategoriju slobode koja je u potpunosti idealna, a ne u onu već postojeće slobode, kao slobodne volje spiritualista. U našim očima ova sloboda je cilj, a ne pravo govoreći uzrok. Jednom rečju, moralna opravdanost kažnjavanja je izvedena iz *idealne slobode zamišljene kao osnovni princip prava*, prema našem mišljenju, i njeno opravdanje je socijalno izvedeno iz opšteg prihvatanja ovog ideala putem ugovora”. (*Science sociale contemporaine*, p.232.) Zašto *Fouillée* nije postavio kao osnovni princip prava, umesto ove idealne slobode kojom ga ostavlja u vazduhu, i sa toliko elokvencije i ozbiljnosti, *identitet individue* koji je u isto vreme realan i idealan? Kada se osećam obaveznim da se držim svojih dogovorenih sastanaka, zar je to zato što sam bio slobodan da ih ne ugovorim? Nije li, pre svega zato što u trenutku kada se od mene očekuje njihovo ispunjenje, osećam da sam *ista* osoba, ili gotovo ista osoba, kao u trenutku kada sam se dogovarao? *Identitet* koji je naravno uvek nesavršen, ali koji poštuje svoje postojanje sve više i više, ako misli da je ono — ono samo; prava „ideja-sila” ako ona uopšte postoji, kao što sam već istakao.

slučajevima jednog konkretnog i drugog opšteg interesa. Pokušava se da izrazi u zakonskim terminima čak i reakcija koju će među masom poštenih ljudi izazvati kriminalno kršenje nekog prava. Ova potreba, ova spontana sila, poznata kao žeđ za osvetom ili indignacija, mržnja ili zgražavanje,³⁶ je u direktnoj suprotnosti sa potrebama i ličnim interesima počinioca; on želi da živi i da bude srećan, društvo želi da on umre i da ispašta; sa legalne tačke gledišta cilj postaje razložiti ovu opoziciju koja se ne može uništiti u sebi, i promeniti je u prividno slaganje; kao kada moj sused želi moju lozu koju bih ja voleo da zadržim, apsolutna kontradikcija naših želja je kompenzovana našim zajedničkim poštovanjem iste ograde ili jarka. Tako zakonodavac, ovde kao i tamo, će morati da postavi *granicu*; mora da specificira u kojoj meri će socijalni apetit za kažnjavanje biti zadovoljen i ništa preko ovoga. Hoćemo li reći zajedno sa utilitaristima da se samo ista mera, kao smrt ili patnja koju traže povici pobesnele mase, može poslužiti da predupredi putem zastrašivanja, ponavljanje lošeg dela koje se može pripisati imitaciji sebe, što zovemo navika, recidivizam, ili imitaciji nekog drugog? Savršeno sam spreman da prihvatim ovo; ali morate priznati da opšta korisnost može biti i šire interpretirana. Zašto ne bi isto tako mogli reći, da želja za smrću ili bolom koju mnoštvo zahteva (ili ne), u slučaju određenog kriminalca, treba biti zadovoljena u istoj meri u kojoj bi njeno izvršenje doprinelo onoj agregaciji zajedničkih ciljeva, projekata, ili kaprica koji se, uzeti zajedno, nazivaju *opšta korisnost*? Zaista, ako je za potrebe realizacije kakvog kaprica političke prirode, ili da bi se prešlo iz jedne u drugu formu vladavine, sve što bi ljudi zahtevali bila glava nekog čoveka, ili njegov egzil, stvar bi brzo bila izvedena; i ne bi falilo istoričara koji bi dokazivali da progres nije plaćen previše skupo.

U stvari, teško se može razumeti kog prava imaju filozofi utilitaristi da priznaju da mogu postojati zločini koje čine nacije nad čovekom, čak i većina nad manjinom, iako se ova pojava, potpuno

³⁶ „Zločinitelji”, kaže *Garofalo*, „su predmet univerzalne mržnje. Jer uslovi koji objašnjavaju anomaliju iz koje potiče zločin ne mogu biti poznati ljudima, oni su predmet izučavanja samo obrazovanih i specijalista. Uostalom, čak i među ovim drugim, ako prepoznavanje uzroka učini da mržnja nestane, jedno drugo osećanje, gotovo jednako snažno, se nameće, mislim na odbojnost prema bićima koja su toliko različita i toliko zlonamerna.” („*Criminologie*.”)

obrnuta od običnih zločina, često dešava u istoriji. Ovo se dešava svaki put kada rulja povredi neko lično pravo koje ga iritira, ali koje ipak mora prepoznati (pošto su ubeđenje i želja, kao što znamo, međusobno nezavisni). Situacija je ista kada je upitanju revolt primitivnih naroda protiv njihovog kralja, u čije božansko pravo ne sumnja ni jedan pobunjenik, ili kada su popularne forme vladavine nahuškane protiv male klase građana, čije su tako narušene osnovne slobode deo *Prava čoveka* koje i sama proklamuje i priznaje. Smatram da u ovome, i moji principi me podržavaju, postoji narudžbina zločina, i da počinitelji ovih zločina shvataju da su kriminalci; ali opet istoričari sa svojim uobičajenim utilitarizmom (jednako nekonzistentan kao što je i dubok), opraštaju sve ove transgresije. Ako se pogleda na sve ovo sa obične tačke posmatranja, ne uspeva se videti zašto bi smo više žudili da prolivamo krv kriminalaca neko krv nevinih. Zašto ne bi potreba za osvetom ili odmazdom, ili pomilovanjem ili zloglasnošću, bili uključeni među one želje, one projekte, ili one strasti, potpuno proizvoljno obuhvaćeni zajedničkim imenom — *socijalni interesi*?

Ispada kako nema razloga da se ograniče te potrebe od bilo kojih drugih potreba; trebalo bi da dobiju svoje potpuno zadovoljenje. Stoga ne mogu videti zašto je kazneni zakon o pomilovanju tako jednoglasno napadnut od strane utilitarističkih filozofa, koji su sigurno, u većoj meri idealisti nego što smatraju. Lakše bih razumeo kada bi se njihovi protivnici pobunili protiv ovog zakona, koji ga zapravo u potpunosti podržavaju.

Možda se može prigovoriti: Ovo osećanje besa, ova „*pravedna mržnja*” koju izaziva prekršaj i koja nas primorava da počinitelja stavljamo na muke zarad samog zadovoljstva mučenja, čak i bez najmanjeg interesa za zastrašivanje putem primera, i koji nas nagoni da sanjamo zle snove zemaljskog pakla, kao naslednika izgubljenog sna o zemaljskom raju, su strasti koje stvara pogrešna koncepcija. Kada je jednom ova pogrešna koncepcija, slobodna volja, otklonjena, ne možemo više, bez kontradiktornosti, da preziremo ubicu koji bio primoran da ubije, niti da besnimo zbog fatalizma kojeg je bio instrument; logika društva zahteva da ova nekonzistentnost nestane. Moj odgovor je: Ako se ovo bude tražilo, onda koliko drugih nekonzistentnosti svako društvo nosi u sebi, koje zakonodavac poštuje i koje bi trebalo da poštuje, a na koje se mora oslanjati!

Do ovog zahteva ne dolazi ako je tačno da slobodna volja nema nikakve veze sa slučajem, i ako je ono što preziremo u počinjenom aktu perversnost prirode a ne sloboda volje. Priznajmo da osećanja besa mogu narasti preko mere i da je mržnja zlo sa kojim se mora izaći na kraj, mora biti sasečeno ko-operacijom svih dobroćudnih osoba; i ovo je, bez sumnje, deo razloga koji su doveli do postepenog olakšavanja kazni, što je jedan od istorijskih zakona kriminalnog zakona. Ipak, mržnja je jedan od velikih i neodoljivih prepreka srca, i biće potrebni vekovi da se otkloni. Dozvolite da, što se barem ovoga tiče, podelim nade koje gaji *Guyau*! „Već u naše vreme”, kaže, „nema nikog ko bi mogao da oseća mržnju osim ambicioznih, glupih ili budala”. Navodi tri izuzetka koji čine veoma brojnu kategoriju. Dokle god čovek ima neophodnu potrebu da mrzi nešto, zar ne bi bilo dobro preusmeriti je protiv zločina i kriminalaca? Šta bolje može mržnja postići nego da uzme sebe za svoj predmet i za razlog postojanja? Zar nije proklinjanje ubice već osećati mržnju zbog mržnje?

Simpatija koju društvo oseća prema žrtvi zločina mora biti izražena, čak i među najobrazovanijim ljudima, u vidu duboke antipatije protiv zločinca zbog njegovog zločina, i to bez ikakve pomisli na nove zločine koje je u stanju da poćini ili koje je njegov slučaj u stanju da sugeriše drugima. Ako neko misli da je ovoo osećanje antipatije iracionalno, onda mora suditi i osećanju simpatije sa kojim je povezano, i od koga je nerazdvojno, sa istom strogošću. Kaže se da nas naše zgražavanje, u slučaju kada je prekomerno, primorava da želimo kaznu za poćinitelja koja nam nije ni od kakve koristi. Moguće; ali se isto može reći da nas naša simpatija prema žrtvi često primorava da osećamo žaljenje koje je beskorisno, koje neće vratiti u život osobu koja je ubijena i neće vratiti ukradenu imovinu pokradenoj osobi. Da li će iko otići toliko daleko, i da zabrani ovo osećanje koje ne postiže ništa, ovu nemoćnu želju? Onog dana kada ova fina i beskorisna osećanja budu nestala, zajedno sa svim ostalim sličnim osećanjima,— korisna osećanja koja su ostala će izgubiti svoju vrednost i šarm života će nestati. Ali kada poštena rulja, zbog simpatije prema nekom nesrećniku, koji je ubijen ili unakažen od strane ovog kriminalca, želi ali nije nikako u stanju da ispravi povredu, okreće se autoru ove nemoći i preziru ga još više i obezbeđuju sebi privremeno zadovoljenje kažnjavajući ga.

Tako izvanredna je upornost ovog osećanja uprkos svakoj

kalkulaciji i svakom argumentu razuma, da se gotovo čini da je intervenisao neki viši zakon — kao socijalni eho misterioznog fizičkog zakona reakcije, koji je jednak i suprotan akciji, koji se nejasno može osetiti u ovoj sklonosti koja nas neodoljivo goni da se svetimo za nepravdu,— volja naspram volje (npr. u kriminalnom procesu koji se okončava kažnjavanjem), ili mišljenje naspram mišljenja (npr. civilni proces). Može se poverovati kako se u civilnim procesima, i mora se verovati, povreda zakonskog prava jedne od stranki desila nenamerno, i ova greška se poništava presudom. U kriminalnim povreda zakonskih prava je učinjena sa namerom, u čemu leži njihova esencijalna karakteristika (baš kao što je jednostavna, elementarna priroda zakonskog prava koje je prekršeno), i ova loša namera počinitelja je suprotstavljena onoj društva koje zahteva da se izvrši presuda. Mi se svetimo, ipak, iz istih razloga, iako to spontano negiramo, često bez ikakvog razloga, kao što dokazuju mnogi slučajevi razornih suđenja oko sitnice.

Ova duboko usađena i čudna potreba za simetrijom, protiv koje sam se već pobunio kod *Kanta*, i na koju ću često nailaziti i sa čijim se raznim obličjima moram stalno boriti, je uspela da izazove zaprepašćenje kod čistokrvnih moralista. Neki od njih pokušavaju da joj nađu mesto. „*Dobri moraju biti srećni*”; *Fouillée* se slaže sa ovim, ali za njega ne sledi da „*zli moraju biti nesrećni*”. Sa druge strane, *Janet* je spreman da odustane od ideje obaveznog odnosa između zasluge i nagrade, ali insistira da se zadrži relacija između protiv-usluge i kazne. Istina je da braniti jednu od ovih pozicija nije lakše nego braniti drugu. Uzalud *Fouillée* misli da opravda svoju poziciju pozivajući se na činjenicu da patnja nikad nije cilj i ne može biti ništa do sredstvo za postizanje sreće. Da li je sama sreća, a naročito njen element *zadovoljstvo*, njegov krajnji cilj? Fiziološki, *zadovoljstvo*, ta fizička sreća, nije ništa nego stimulans i upozorenje za akciju; socijalno, *sreća*, to socijalno zadovoljstvo, na isti način nije ništa drugo nego ohrabrenje za aktivnost. Da li je to isto kao da se kaže, u zgradama gotovo, da je sama akcija krajnji cilj? Nikako nije, jer je cilj *delo* a ne njegovo izvršavanje, pobjeda a ne borba, univerzalna Rimski imperija a ne postepena romanizacija sveta, apsolutni trijumf helenizma, Hrišćanstva, moderne civilizacije, a ne njihova postepena propagacija.

Ali šta je *delo* nego koncepcija dela, njegova šema, koja se nikada

ne može u potpunosti realizovati? Ovo je cilj. Ostaje da se vidi kako se odluči za jedan plan umesto za drugi. Nije to uvek zato što se anticipira više sreće u njegovoj realizaciji, ili ako se stvarno očekuje više sreće, to očekivanje je posledica onog razloga zbog kog je izabran. Postoje ljudi i narodi koji su poput dece. Kapriciozno dete će odbijati da jede omiljeno jelo, da pije sok koji voli ako mu se ne servira u određenom tanjiru ili čaši, ili na određenom mestu ili poziciji, prosto zato što mu je *ideja* pala na pamet i koje se prihvatio u letu, kao što bi se prihvatio bilo koje druge ideje. Ovi dečji kaprici nisu toliko udaljeni koliko bi se pomislilo od perverznosti koja tera naciju da ne želi da bude bogata, napredna, ili srećna, ako to nije pod takvim i takvim oblikom vladavine koja je večeras proglašena, usled struje imitacije, i zbačena sutra ujutru bez ikakvog razloga. Deca su, čini se, kapricioznija što su inteligentnija. Njihov kapric je već neki idealizam, žrtvovanje zadovoljstva zarad neke ideje — ona ostaju sama i nezainteresovana. Velika lekcija se može naučiti iz ovih observacija iz psihologije dece i naroda.

Vratimo se nazad. *Guyau* veoma sažeto formuliše ovaj problem: „Da li je istina”, pita, „da postoji prirodna ili racionalna veza između morala ili nemorala *volje* i odmazde ili kazne primenjene na *osećanja*? Postoji li bilo kakav razlog, izvan socijalnih okolnosti, zašto bi najveći kriminalci trebalo da dobiju, zbog svog zločina, samo packu, a dobar čovek nagradu za svoju vrlinu?” zapitajmo se, da ne postoji možda ovde, „u dubokom poretku stvari”, razloga koji primoravaju volju i osećanja, kako bi se širili, da popravljaju socijalno okruženje? Zar se ne nameće, od vremena kada društvo postane neophodnost, ta veza (*Guyau* misli potpuno neopravdana), i zar nam se neće nametati za sva vremena? Ako društvo pretpostavlja postojanje nagrada za namerne usluge, logički se mora osloniti na kažnjavanje voljnih prestupa koji su protiv njenih predrasuda. Pokažimo da je to logički neophodno.

Bez obzira da li zasnivamo svet ekonomije na *svakom po zaslugama* ili na *svakom po mogućnostima*, sigurno je da se cena usluge treba smanjivati proporcionalno proceni da se njena korisnost, ili njenog proizvođača, smanjuje. Ako njena korisnost padne na nulu, njena cena je nula. Nastavljajući dalje, ako korisnost postane negativna, ako usluga postane šteta, šta onda treba uraditi? Princip kontinuiteta, u samoj osnovi evolucije, zahteva da se kretanje ne

prekida; utilitaristički evolucionisti ne mogu negirati to. Može se desiti jedna od dve stvari, i upravo tu počinju teškoće. I jedna i druga logika zahteva da, umesto da *dobije* cenu, čovek odgovoran za štetu treba da *preda* cenu odštete, svojoj žrtvi, ili specificira da, umesto da dobije *cenu*, autor zlodela treba da dobije *suprotnost cene*, kaznu — proporcionalno težu kako je njegov čin štetniji ili njegova volja pokvarenija. Koja je razumnija od ove dve različite dedukcije? I pre svega, moramo li da odaberemo jednu, ili ih možemo prihvatiti zajedno, kao što je to učinjeno u legislaciji? Prvi način, koji postavlja odštetu naspram cene, ima tu prednost da implicitno uključuje deo drugog rešenja, dok ni na koji način ne važi obrnuto. Kada lopov plati čoveku koga je pokrao odštetu u novcu za svoje nedelo, ova isplata je za njega istovremeno kazna i često velika tuga. Sa druge strane, kada je zatvoren, čovek koji je opljačkan ne postaje nimalo bogatiji. Tako se čini da bi smo trebali da tražimo novčanu ili neku drugu kompenzaciju za prekršaje pre svih drugih kazni.

Žurim da dodam kako se ovo trenutno ne praktikuje kao što bi trebalo. Nesreća je u tome, da veoma često u slučajevima kada je ovakva kazna primenljiva (npr. kada su u pitanju bogati ili solventni počinitelji), ona bi bila *nedovoljna*, a da u slučajevima kada je dovoljno zadužiti siromašne počinitelje koje bi isplata primorala na dug i težak utrošak rada, ona bila *neprimenljiva*, zbog lenjosti i nedostatka energije kod ove klase delikvenata. Zato je *suprotna cena* a ne *suprotnost dobijanja cene* usluge odabrana kao logična i analogna odšteta za suzbijanje prekršaja. Zato je bilo neophodno da se nanesu patnje koje ne bi prosto bile tuga odricanja od svog novca kako bi se platila odšteta žrtvi ili da se radi nešto za nju. *Kant* je takođe bio u stanju da definiše pravo kažnjavanja: „Pravo koje suveren ima *bolno* da *ozledi* podanika za transgresiju zakona”. Dobra je stvar insistirati na ovome, ako bi trebalo opravdati sa istorijske tačke gledišta, ne kažem sa humane tačke gledišta, okrutnosti koje su počinili naši preci prilikom sprovođenja kaznenog zakona i da bi se objasnila trajnost telesnog kažnjavanja, kao što je šibanje³⁷ i *bastinado*³⁸, među Evropskim narodima i to ne među najmanje

³⁷ Kazna šibanjem je ponovo uspostavljena u Engleskoj pre nekoliko godina, i predloženo je da Parlament ispita njenu primenu. [autor piše ovo u poslednjoj deceniji devetnaestog veka, prim.prev.]

³⁸ *bastinado* — kažnjavanje udaranjem prestupnika po tabanima.

civilizovanim od njih. Ako i potiče iz instinktivnog kažnjavanja, od prve očinske korekcije³⁹, duh kažnjavanja se nadmeće da duhom zločina u zlodelima i užasu, a takođe i u nedostaku inventivnih moći, u nepravilnom kruženju u uskom krugu ideja koje nikad nisu iste,— recimo ovo u odbranu naših predaka, da ih je silovito osećanje pravde i logike zavelo u ovome. Među njima je osveta bila dužnost kao imperativ i istog nivoa kao zahvalnost, i na isti način na koji su smatrali da im je dužnost da nagrade učinjene usluge, nezavisno od bilo kakvog pomišljanja na buduće usluge, tako su za svoju dužnost smatrali da kazne „quia peccatum est”⁴⁰ a ne samo „ne peccetur”⁴¹. Dobrom srećom, potreba da se usluge sve bolje i bolje nadoknade, povećanjem cena, raste sa progresom civilizacije, ali želja da se za povrede plati patnjom ne napreduje nimalo; upravo suprotno, sažaljenje raste sa sklonošću da se udružuje sa drugima, i to je razlog zašto, ponavljam, kazne postaju blaže.

Zaključimo kako je *Caro* bio upravo, kada je u svojim „*Problèmes de morale sociale*”, tražeći na dnu principa iskupljenja, iako u drugom smislu, samo srce istine. Kasnije ćemo videti kako se, sa istorijske tačke gledišta, na iskupljenje može gledati kao najjači izraz kaznenog utilitarizma, zamišljenog kao sredstvo da se pročiste čitavi narodi od fleke (kako veruju) koju je ostavio zločin individue, ili kako bi za samog krivca obezbedili, obasutog sa svih strana idejama o pročišćenu kroz patnju, sreću iskupljenja u svojim očima.⁴² Biti svoj sopstveni dželat, biti osvetnik i prestupnik istovremeno, ništa ne može bolje pokazati od one stare i mističke misli o nepokorljivoj sili potrebe za osvetom, kao i dubina do koje zaraza okružujućim verovanjima može da se spusti u unutrašnjost svesti individue. Ipak, može se negirati da je kazneni zakon tako shvaćen, bez ikakve namere da se on brani, ili bilo kakve socijalne korisnosti, prosto

³⁹ Pročitajte na ovu temu *silovite* stranice koje je napisao Eugène Mouton, bivši magistrat, u svojoj knjizi „*Devoir de punir*” (1887).

⁴⁰ onog ko je zgrešio [prim.prev.]

⁴¹ mnogo zgrešio [prim.prev.]

⁴² *Guyau* vidi, ne bez izvesne prodornosti, potrebu za umetničkom i estetskom obnovom u onom osećanju koje nas, u prisustvu moralne ružnoće, tera da želimo da ga izbrišemo iskupljujući se, baš kao što u prisustvu lepe skulpture koja je oštećena ili pred stihom *Virgilija* koji je ostao nezavršen, sanjamo da nadomestimo ono što nedostaje. Ovo osećanje može biti umišljeno, ali je toliko univerzalno i uporno u beskrajnoj raznovrsnosti formi da postaje neophodno da ga uzmemo u obzir.

odgovor na želju, koja je bila veoma plemenita i (sa socijalne tačke posmatranja) veoma korisna, za moralnim usavršavanjem? Čovek se bičuje, posti, pati na razne načine, ponekad se predaje sudiji samo da bi na kraju osetio unutrašnju radost osećaja da mu je savest čista. Posmatrano ovako, najčudnije i ekstravagantne kazne, — od kojih, da se razume, samo sećanje treba da ostane, — bese procesije, sa košuljom i svećom u jednoj ruci, hodočasnici na putu za Jerusalem sa štapom u rukama, itd., su imali nedostižnu utilitarističku efikasnost, koje skupe terapije naših popravnih institucija još nisu uspeli da dostignu.

(1890)

Pozitivistička škola — Teorija odgovornosti — Teorija neodgovornosti — Kriminalac — Zločin — Značaj fizičkih i fizioloških uticaja — Preovlađujući značaj socijalnih uticaja — Presuda — Kazna — Smrtna kazna.

POZITIVISTIČKA ŠKOLA

§6. Počeci pozitivističke škole; postojeći predstavnici; uspeh i napredak — §7. Formulisanje njenih doktrina — §8. Uvodne napomene — §9. (I) Šta je odgovornost? — §10. (II) Šta je kriminalac? — §11. (III) Šta je zločin? — §12. (IV) Šta je lek za nedelo? Kriminalna Sociologija.

TEORIJA ODGOVORNOSTI

§13. Uvodne primedbe — §14. (I) Moralna odgovornost zasnovana na ličnom identitetu i socijalnoj sličnosti — §15. (II) Ideal savršene odgovornosti. Uslovi afektacije, socijalni i nesocijalni; opozicija ovoj tački gledanja kao između želje da se proizvodi i želje da se konzumira, objektivnih i subjektivnih uverenja. Psihološki uslovi ličnog identiteta su generalno isti kao za socijalnu sličnost — §16. (III) Poređenje sa kolektivnom odgovornošću nacije. Njene brojne analogije sa ličnom odgovornošću — §17. Šta je socijalna sličnost? §18. (I) Nema nikakve veze sa fizičkom sličnošću, čak ni sa psihičkom sličnošću. Moralni smisao. Teleološki silogizam. Dobro i zlo, njihov socijalni značaj. Socijalni subjektivizam. Dužnost verovanja ili neverovanja — §19. (II) Jednoglasni sudovi krivice ili odobravanja; neophodnost ovog konformizma — §20. (III) Važnost postavljanja granica društva. Ova granica se uvek širi, na nekoliko načina. Dogovori o izručenju — §21. Šta je to lični identitet? — §22. (I) Identitet, trajnost individue. Šta je individualno? Individualnost individue rasvetljena pomoću individualnosti organizma a naročito Države. Ločička i teleološka koordinacija. Besmrtna duša i večiti gradovi; slične koncepcije — §23. (II) Razlika uprkos analogijama. Identitet „ja“⁴³ mnogo dublji nego identitet Države. Hipoteza monada — §24. (III) Država je za naciju ono što je „ja“ za mozak. *Fouillée* i njegove „*ideje-sile*“. Identitet se sastavlja i rastavlja; ima svoje stepene — §35. (IV) Osnova za ograničenja kriminalnom gonjenju; reforme koje su neophodne — §36. (V) Civilna odgovornost — §27. Naša

⁴³ *soi* (franc.)

teorija se slaže sa istorijskom teorijom odgovornosti — §28. (I) Familijarna solidarnost primitivnog doba; *osveta*. Preživljavanje prošlih vremena, odmazde — §29. (II) Kraljevska pravda je za svoj model uzela, ne domaće tribune prethodne ere, već ratna suđenja; počinitelji svuda tretirani kao neprijatelji — §30. (III) Kažnjavanje ima karakter iskupljenja; individualna tranzicija — §31. (IV) Pregled.

TEORIJA NEODGOVORNOSTI

§32. Uvodne napomene. Odgovor *Bineu /Binet/*. Razni uzroci neodgovornosti — §33. (I) Ludilo uništava asimilaciju i otuđuje istovremeno. Moralni smisao — §34. Unutrašnja dualnost ludaka: *Félida* i Ruso /*Rousseau*/. Odgovornost ili neodgovornost velikih ljudi — §35. (III) Duel unutar ludaka. Psihologija mistikâ. Razne vrste ludila — §36. (IV) Epilepsija, povremeno ludilo. Analogne bolesti socijalnog tela — §37. Konsolidovano ludilo. Moralno ludilo, država suprotstavljena pravom ludilu. Naslednost, ni na koji način nije suprotstavljeno individualnoj odgovornosti — §38. (VI) *Dubisova /Dubuisson/* teorija odgovornosti. Greška suprotstavljanja moralne odgovornosti socijalnoj odgovornosti — §39. (VII) Delimična odgovornost ludog, *Farlet*. Kriminalni ludaci i ludi geniji — §40. Pijanstvo. Ubistvo iz nehata i ubistvo pod dejstvom alkohola, alkoholno ludilo. Pijanstvo u većoj meri olakšavajuća okolnost ako je zavisnost dugotrajnija? Kontradikcije determinista i njihovih protivnika u ovome. Amnezija — §41. Hipnotizam i identitet. Hipnoza i sanjanje, dve forme asocijacije slika, koje impliciraju realnost identične osobe. Voljna odluka je stoga nešto drugo nego komplikovana sugestija — §42. Staro doba. Starost i pol — §43. Moralna konverzija, korisno ludilo. Sporost velikih konverzija. Neophodnost sugestije okoline. Velika raširenost moralnih transformacija koje su izveli osnivači sekta i religija. Efekti prenošenja kazne. Žaljenje i pokajanje — §44. Suverenitet.

KRIMINALAC

§45. Uvodne napomene — §46. (I) Kriminalni tip — §47. (II) „*Prirodni prekršaj*” i urođena kriminalnost su dve različite stvari. Nemogućnost lokalizovanja ove kompleksne tendencije, kriminalnosti, u mozgu, pre nego se lokalizuju njeni elementi — §48. (III) Kriminalac nije ludak — §49. (IV) Kriminalac nije divljak koji se pojavio među nama. Iluzorne osnove hipoteze o atavizmu: fizičke anomalije, tetoviranje, *sleng* — §50. (V) Kriminalac nije degenerik — §51. (VI) Da li je kriminalac epileptičar? Odbijanje ove teorij uzeto bukvalno. Analiza primera *Misdéa*⁴⁴. Šta

⁴⁴Slučaj vojnika *Misdéa* o kome govori *Cesare Lombroso* u svojoj čuvenoj knjizi „*Kriminalac*”. [prim.prev]

može biti tačno u osnovi ove ideje. Esencijalna periodičnost psiholoških fenomena — §52. (VII) Kriminalni tip je profesionalni tip. Fizionomija i rukopis. — §53. (VIII) Psihologija i kriminalac. Kriminalac je delom rezultat svog zločina i kriminalne pravde — §54. (I) Klasifikacija kriminalaca bi pre svega trebala biti psihološka. Ruralni kriminalac i urbani kriminalac — §55. (II) Ruralni banditi Korzike i Sicilije. Njegove karakteristike. Ruralna policija i urbana policija — §56. (III) Nastavak, Sicilijanska Mafija — §57. (IV) Urbani banditi. Kriminal u Barseloni⁴⁵.

ZLOČIN

§58. Uvodne napomene. Biološke i socijalne interpretacije statistike. Postojeće statistike; grubi pregled

a) ZNAČAJ FIZIČKIH I FIZIOLOŠKIH UTICAJA

§59. Ponavljanje, a čak i pravilna varijacija statističkih brojki implicira nepostojanje i odsustvo slobodne volje. Sa socijalne tačke gledišta, pokazuju da čovek u društvu daleko više imitira nego što inovira — §60. Tri faktora prekršaja, prema *Ferri*-ju — §61. Fizički uticaji. *Lacassagne*-ov kriminalni kalendar. Kriminalitet i klima. Klima i smrtnost. Klima i stopa rađanja, prema statistici. Opadajući značaj fizičkih uticaja u poređenju sa progresom društva. Efekat na industriju i umetnost — §63. Fiziološki uticaj. Rasa i pol.

b) PEOVLADUJUĆI ZNAČAJ SOCIJALNIH UZROKA

§63. Sklonost ka imitaciji, njega snaga i oblici, njeno izučavanje pomoću fenomena gomile. Kako sumnja brzo postaje ubeđenje u gomili. Stvaranje popularnosti i nepopularnosti. Duh sekte i duh grupe. Grupa, kao i porodica, primitivan socijalni faktor; dvostruko poreklo društava — §64. Zakoni imitacije. Ljudi imitiraju jedan drugog u meri u kojoj su u bliskom kontaktu. Superiorne imitiraju inferiorni u većoj meri nego inferiorne superiorne. Propagacija od višeg ka nižem u svim stvarima: jezik, dogma, nameštaj, ideje, potrebe. Velika polja imitacije: ranije aristokratija, danas kapital. Sličnost jednog i drugog — §65. Primena na kriminal. Poroci i zločini su se ranije propagirali od plemstva ka običnim ljudima. Primeri: opijanje, trovanje, naručena ubistva. Falsifikovanje novca. Pljačka i krađa — §66. Trenutno se propagiraju od velikih gradova ka selu. Žene iseckane na komade. Ljubavnički *vitriol* — §67. Karta zločina Francuske. Njena podela vodenim tokovima, polja kriminalnosti; *Hérault*, Normandija, *Eudes Rigaus* — §68. Kriminal velikih gradova. Rast ubistava. Ubistvo samo zbog

⁴⁵Videti npr. *Jean Genet*, „*Dnevnik lopova*” za lep opis kriminalnog predgrađa Barselone u otprilike istom periodu. [prim.prev.]

pohlepe. Silovanja i nepristojni napadi na decu i odrasle. Abortiranje i infanticid. Navodni zakon inverzije zločina protiv imovine i zločina protiv osoba. Oba proporcionalno rastu u velikim gradovima. Civilizacija istovremeno unapređuje čovečanstvo. Kako se ovo može pomiriti? — §69. Putem drugog zakona imitacije; *zakon umetanja*, alternativno prelaženje od mode ka običaju, nepravilni ritam. Primeri iz istorije jezika, religija, industrije. Isti zakon važi za osećanja morala i nemorala — §70. Susret različitih struja imitacije; njihova borba ili spajanje vođeni zakonima socijalne logike i izraženi statistikom — §71. Primena ovih ideja pre svega na uticaj obrazovanja na kriminal — §72. Na drugom mestu, uticaj rada i industrije — §73. Treće, uticaj siromaštva i bogatsva — §74. I četvrto, uticaj civilizacije uopšte — §75. Analogije istorijskog razvoja prekršaja sa razvojem industrija, jezika, religija, zakona, itd. Na početku *unutrašnje* promene u svim vrstama zločina, koji nominalno ostaju isti, opšte značenje ove transformacije. Važnost ovog razmatranja u kritikovanju sudijâ iz prošlosti. Nereverzibilnost gore spomenutih transformacija — §76. Na drugom mestu, promene u optužbama, zločini koji su postali manji prekršaji, i postali legalizovani, i obrnuto. Poređenje sa varijacijom vrednosti. Opšte značenje i nereverzibilnost ovih sporih revolucija. *Garofalo*-va teorija o „prirodnom prekršaju” — §77. Treće, promene u kriminalnoj proceduri. Isti redosled kao sukcesija alata. Nereverzibilan poredak — §78. Sumiranje poglavlja. Karakteristike koje razlikuju zločin od ostalih socijalnih fenomena. Zločin i rat. Istorijski prelaz od unilateralnog ka recipročnom.

PRESUDA

§79. Mesto koje zauzima kriminalni proces i kaznena pravda u socijalnoj nauci. Proizvodnja i razmena usluga, proizvodnja i razmena povreda — §80. Istorijska evolucija kriminalnog procesa, ovo odgovara promenama u religioznoj ili nereligioznoj misli. Dokaz iskušavanjem i duel u zakonu. Dokaz mučenjem. Dokaz porote. Dokaz stručnog svedočenja. Propagacija svakog od ovih metoda putem *imitacije-mode*, koju sledi konsolidacija *imitacijom-običajem* — §81. Kritika sistema porote. Budućnost stručnog svedočenja. Neophodnost specijalne škole za kriminalne magistrate — §82. Nemogućnost potpune osude koju zahteva sudija; mogućnost aproksimativne procene njegovog uverenja, i korist ove procene iako je nesavršena. Izricanje presude, varijacije i njihovi uzroci — §83. Kritika nekih reformi definicija zločina — §84. (I) Predumišljaj u slučaju ubistva. Istorija. *Holtzendorff*-ova teorija. Knjiga *Alimena*. Razmatranje motiva — §85. (II) Pokušaj. Zašto je upoređivanje pokušaja sa ubistvom koje je počinjeno odbojno zdravom razumu — §86. (III) Saučesništvo.

KAZNA

§87. Efikasnost kazni. Dokazi i primeri — §88. Istorijski pregled — §89. (I) Promene kazni koje univerzalno vode ka izmenama metoda dokazivanja. Četiri faze. Postepeno ublažavanje kazni — §90. (II) Cena i kazne; konstantna antiteza. Skala prekršaja i skala kazni. Nova faza u političkoj ekonomiji i u kaznenom zakonu — §91. Racionalne osnove. (I) Kazneni zakon zasnovan na korisnosti ili mišljenju — §92. (II) Kazneni zakon i odbor za pomilovanje ne bi smeli biti izvedeni iz kontradiktornih principa — §93. (III) Razni kazneni sistemi. „*Manicomio criminale*”⁴⁶. Neophodnost razdvajanja zatvorenika prema njihovom socijalnom poreklu — §94. (IV) Transport, ćelija, Irski sistem. Poređenja i zaključak.

SMRTNA KAZNA

§95. Problem smrtne kazne — Lažni entuzijazam koji izaziva ideja njene zabrane. Reakcija — §96. Teoretski i religiozni značaj ovog pitanja. Uticaj Hrišćanstva i uticaj Darvinizma. Mora se prihvatiti jedna od dve stvari; ili zabraniti smrtnu kaznu kako bi se nešto drugo stavilo na njeno mesto ili ublažiti je kako bi se proširila — §97. Da li poželjno proširiti je? Slabost običnog argumenta protiv smrtne kazne; nepopravljivost, mogućnost legalnih grešaka, navodna neefikasnost. Statistika o ovoj stvari; ispravna interpretacija — §98. Argumenti za suprotno. Bežanje osuđenog koji je pomilovan. Još jedna stvar. Nekonzistentnost javnosti: iako suprotstavljena legalnoj smrtnoj kazni odobrava vansudsku smrtnu kaznu. Još jedna kontradikcija: progres militarizma, istrebljenje manjih rasa, i postepeno potiskivanje vešala. Utilitarizam bi trebao da uzme u obzir patnje nezadovoljene indignacije javnosti — §99. Utilitarizam bi nas odveo previše daleko. Društvo ne bi trebalo, kao celina, da bude egoistično više nego individua. Protest osećanja: rastući strah od smrtne kazne, ili trenutnih metoda za njeno izvršenje. Prestanak svih ratova i vešala. *Robespierre* i *Napoleon*. Smrtna kazna je zabranjena u slučajevima kada utilitaristička doktrina najviše zahteva da se zadrži: u političkim pitanjima — §100. Korist eksperimenta koji bi mogao definitivno rešiti ovo pitanje. Kao treće rešenje, radikalno promeniti način izvršenja smrtne kazne. Platonov Fedon /Phaidon/ i giljotina.

⁴⁶kriminalna ludnica [prim.prev]